FORSCHUNGEN ZUR JUDENFRAGE

BAND IV



HANSEATISCHE
VERLAGSANSTALT
HAMBURG

SCHRIFTEN DES REICHSINSTITUTS FÜR GESCHICHTE
DES NEUEN DEUTSCHLANDS

FORSCHUNGEN ZUR JUDENFRAGE

BAND 4

Sitzungsberichte der Vierten Münchner Arbeitstagung des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands vom 4. bis 6. Juli 1939



HANSEATISCHE VERLAGSANSTALT HAMBURG
1940



Gedruckt in der Hanseatischen Verlagsanstalt A.-G., Hamburg-Wandsbek

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung

Dieser Band vereinigt die Vorträge, die auf der vierten Münchner Arbeitstagung des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands vom 4. bis 6. Juli 1939 gehalten wurden. Er enthält weiter zwei Sonderuntersuchungen von Gerhard Kittel „Die ältesten jüdischen Bilder" und „Die ältesten Judenkarikaturen".

In welchem Maße gerade der gegenwärtige Augenblick die Bedeutung der vorliegenden Forschungen zur Judenfrage unterstreicht, bedarf keiner weiteren Ausführung. Mehr als jedes andere Ereignis hat der der deutschen Nation durch die westlichen Plutokratien aufgezwungene Krieg erwiesen, daß die streng-wissenschaftliche Arbeit an der Erforschung der Judenfrage zugleich einen der wichtigsten Beiträge zur geistigen Aufrüstung unseres Volkes und zur Aufklärung auch der anderen Nationen der Welt darstellt.

Berlin, den 29. September 1939

Walter Frank.



Walther Rathenau und die blonde Rasse

Von

Walter Frank

I.

Wer Walther Rathenau erkennen will, muß zuerst seinen Vater kennen: Emil Rathenau.

Die Rathenaus kamen aus der Uckermark nach Berlin. Sie sollen ihren Namen von dem Städtchen Rathenow führen. Im Jahre 1800 wurde Moses Abraham (später Moritz) Rathenau zu Prenzlau geboren, dann siedelte er nach Berlin über, wo im Jahre 1830 sein Sohn Emil geboren wurde. Auch die mütterlichen Ahnen Emils kamen aus der östlichen Provinz nach Berlin. Joseph Liebermann, der Großvater Emil Rathenaus und zugleich der Großvater des Malers Max Liebermann, war 1783 in Märkisch-Friedland geboren und kam 1824 nach Berlin. Er war Kattunfabrikant. Während der Kontinentalsperre hat er den Kattundruck mit Maschinenbetrieb, der bis dahin englisches Monopol war, in Preußen eingeführt. Als ihn später König Friedrich Wilhelm III. bei einer Vorstellung fragte: „Welcher Liebermann?", antwortete er voll edler Dreistigkeit: „Der Liebermann, der die Engländer vom Kontinent vertrieben hat[1])!"

Emil Rathenaus erste Kindheitserinnerung war der Tag, im März 1848, wo er zusammen mit seiner Familie vom Balkon eines Tabakgeschäftes gegenüber dem Berliner Schloß zusah, wie man die Märzgefallenen nach dem Friedrichshain überführte und wie drüben, auf dem Schloßbalkon, König Friedrich Wilhelm IV. vor den Barrikadenkämpfern das Haupt entblößen mußte[2]).

Als Emil das Gymnasium zum Grauen Kloster mit dem Zeugnis zur Unterprima verließ, hatte er noch keine Berufswahl getroffen. Sein jüdischer Biograph, Felix Pinner, schreibt: „Technische Neigungen hatten sich wohl gelegentlich gemeldet, waren aber nicht so stark und bestimmend gewesen, daß die technische Laufbahn sozusagen im festen Plan eines zielbewußten Willens gelegen hätte. Die Entscheidung brachten, wie so häufig, Familienbeziehungen[3])."

Die Liebermanns besaßen in Sprottau in Schlesien das Eisenwerk Wilhelmshöhe. Bei diesen reicheren und vornehmeren Verwandten trat Emil für vier Jahre als Maschinenbauer ein. Ein jüdischer Darsteller[4]) schildert ihn als „einen Prole-

1) Graf Harry Keßler, Walther Rathenau. Sein Leben und sein Werk. Berlin 1928, S. 10 f.
2) Felix Pinner, Emil Rathenau und das elektrische Zeitalter. Leipzig 1918 S. 3. f.
3) Ebenda, S. 4.
4) Johannes Fischart (Erich Dombrowski), Ein Rathenau. In „Die Weltbühne". 20. Juni 1918.

tarier in blauer Bluse und mit zerschundenen Händen, gepeinigt von der Vornehmheit der Kusinen. Ein altes Bild: der brausende Knecht im Kreis um das Parfüm. Wer jemals die jungen Beine in Englischlederhosen stecken und von ferne Lackkutschen und Knisterweibchen sehen mußte, kennt die faustschüttelnde Verbitterung. Die Verbitterung, aus der der Klassenhaß wird, wenn der Verbitterte es nicht zum Angekommenen bringt. Emil Rathenau brachte es zum Angekommenen. Als er angekommen war, wurde er rechnender Patriarch."

Mit einer Erbschaft vom Großvater her hat er dann an der Polytechnischen Schule in Hannover studiert. In einen Streit um akademische Freiheit verwickelt, studierte er in der Schweiz, in Zürich, zu Ende. Dann war er eineinhalb Jahre Ingenieur in der Lokomotivenfabrik von Borsig. Aber das unruhige Blut, „die typische Veränderungssucht der Rathenaus[1])", trieb ihn nach London.

England — das Land der großen Technik, das Land des liberalen Fortschritts! Hier ging Emil Rathenau in die Lehre. Hier wurde er Demokrat und Freihändler[2]). Auch Freimaurer ist er gewesen[3]). Trotzdem blieb er nicht dauernd in England. Sein jüdischer Biograph Felix Pinner gibt die Begründung: „Dort sich einfach und bequem niederzulassen, wo das Neue bereits entwickelt war, reizte ihn nicht, bot seinem Schaffenswillen auch nicht Lebensmöglichkeit und Spielraum genug. Ihn leitete stets das instinktive Bestreben, das Neue dorthin zu verpflanzen, wo es sich noch nicht vorfand, und ihm schwebte wohl auch damals schon der Gedanke vor, daß in Deutschland ein weiteres Arbeitsgebiet offen lag als in fortgeschrittenen Ländern, wo er die Hauptstraße bereits durch einen zu starken Wettbewerb besetzt fand[4])."

Emil Rathenau begann seine deutschen Geschäfte, indem er sich mit einem tüchtigen Kompagnon[5]), seinem ehemaligen Schulkameraden Julius Valentin, liierte und mit ihm zusammen ein „bereits feststehendes und eingeführtes Unternehmen[6])", die kleine Maschinenfabrik von M. Weber in der Berliner Chausseestraße, kaufte. „Ungefähr zu derselben Zeit heiratete Rathenau Mathilde Nachmann, die Tochter eines angesehenen und wohlhabenden Bankiers, und die Mitgift, die er erhielt, bildete zum Teil die finanzielle Einlage, die er in die Sozietät mit einbrachte[7])."

Im Krieg von 1870/71 hob sich sein Geschäft. In seinen Erinnerungen erzählt Emil Rathenau, wie er 1870/71 in dem Königin-Augusta-Hospital zwei Musterbaracken für Verwundete errichtet habe. „Acht Damen, darunter meine Frau, übernahmen die Pflege der Verwundeten, deren Lob und Dank sie sich erwarben.

---

1) Felix Pinner, a. a. O., S. 28.
2) Ebenda, S. 14 f.
3) Walther Rathenau, Briefe II, S. 17 f., Briefnummer 368 vom 11. März 1918. Hier schreibt Walther Rathenau an Stephan Kekule von Stradonitz, sein Vater sei Freimaurer gewesen, er selbst sei nicht beigetreten, weil die bedeutendsten deutschen Logen den Juden die Gleichberechtigung verweigerten.
4) Felix Pinner, a. a. O., S. 14.
5) Ebenda, S. 17: Emil Rathenau „konnte und wollte das Wagnis, das auch über die ihm zur Verfügung stehenden finanziellen Kräfte hinausging, nun allerdings nur in Gemeinschaft mit einem tüchtigen und gleichgesinnten Kaufmann übernehmen".
6) Ebenda, S. 16.
7) Ebenda, S. 18.

Die hohe Protektorin wünschte mir als Urheber des zeitgemäßen Gedankens und seiner Verwirklichung ihre Anerkennung persönlich auszusprechen, aber die Auszeichnung, die meine Frau erfuhr, schien mir eine ausreichende Belohnung für die zur Befriedigung meiner patriotischen Gesinnung bewirkte Leistung."

Dann kam die Gründerperiode. Auch Rathenau und Valentin „gründeten"; in Martinikenfelde, nahe bei Berlin, errichteten sie eine Fabrik. Das Unternehmen wurde später in eine Aktiengesellschaft, die „Berliner Union", verwandelt.

Freilich, Emil Rathenau selbst nahm keine einzige Aktie. „Derselbe Mann", schreibt sein Biograph[1]), „dessen ganzes öffentliches Wirken auf der Grundlage des Aktienwesens aufgebaut war, hatte im Privatleben eine unüberwindliche Scheu vor Aktienerwerb und Aktienbesitz." „Ein findiger Staatsanwalt", so setzt der jüdische Biograph hinzu, hätte aus diesen merkwürdigen Tatsachen vielleicht den Tatbestand des „bösen Glaubens" konstruieren können. Tatsächlich sei es aber nur eine kleinbürgerliche Schrulle dieses großen Unternehmers gewesen.

Offener ist in seiner „Lebensgeschichte eines deutschen Bankiers" Rathenaus späterer intimer Geschäftsfreund Carl Fürstenberg, der über das Verhalten Rathenaus in jenen siebziger Jahren schreibt: „Der vorsichtige Rathenau mag wohl schon das Herannahen der Gründerkrise geahnt haben[2])."

Im Jahre 1873 jedenfalls traf der Krach der „Preußischen Bodenkredit-Aktienbank" auch die „Berliner Union". Im Jahre 1875 mußte sie liquidiert werden. „Die Gläubiger", so meldet der Biograph, „verloren nichts, die Aktionäre allerdings retteten nur sehr wenig[3])." Rathenau und Valentin verfügten nach Verkauf der Aktien jeder über ein Vermögen von 900000 Mark[4]).

Emil Rathenau hatte mehr Glück gehabt als sein Schwiegervater Isidor Nachmann, der einige Zeit vorher nach schweren Börsenverlusten Selbstmord verübt hatte[5]), mehr Glück auch als der strahlendste Stern, der sich in jenen Jahren aus Israel erhoben hatte, um nach kurzem phantastischem Flug für immer zu stürzen: Bethel Henry Stroußberg, der damals aus der Höhe eines Königs der Eisenbahnspekulation in die Tiefe eines russischen Zuchthauses stürzte[6]).

Aber Emil Rathenau hatte auch weniger Glück gehabt als manche andere Rassegenossen, die in jenen Jahren endgültig arrivierten; neben den Liebermanns und den Nachmanns stand er immer noch als der kleine Verwandte.

Acht Jahre hat er nach einer neuen Chance gesucht. Zusammen mit seinem Bruder hat er in Häusern und Terrain spekuliert, dann im Ankauf elektrischer Bogenlampen. Im Jahre 1876 kam er „auf der Suche nach einer aussichtsreichen Sache, die man . . . nach Deutschland verpflanzen könnte[7])", zusammen mit

---

[1]) Ebenda, S. 383.

[2]) Carl Fürstenberg, Lebensgeschichte eines deutschen Bankiers, 1870—1914. Berlin 1931, S. 171.

[3]) Felix Pinner, a. a. O., S. 34.

[4]) Ebenda, S. 34.

[5]) Ebenda, S. 34.

[6]) Vgl. Dr. Stroußberg und sein Wirken. Von ihm selbst geschildert. Berlin 1876. Felix Pinner, a. a. O., S. 51, schreibt: „Wer Rathenau unbedingt bejaht, darf Stroußberg nicht unbedingt verneinen." Ebenda, S. 58: „In dem wesentlichsten Grundzug ihrer finderischen Natur waren diese beiden Juden einander nahe verwandt."

[7]) Felix Pinner, a. a. O., S. 44 f.



Julius Valentin nach Amerika und lernte in Philadelphia das Telephon und das Mikrophon kennen. Es war eine dem Gedanken nach deutsche Erfindung, die aber in Amerika von Bell ausgeführt worden war. Rathenau erwog, eine Telephonfabrik zu bauen. Aber der finanzielle Gewinn schien ihm zu unsicher. „Der Kaufmann in Rathenau", schreibt Pinner, „bändigte eben fast immer die Leidenschaft des technischen Gründers[1])."

In Berlin hatte jedoch der Generalpostmeister Stephan bereits 1877 die Bedeutung der Bellschen Erfindung erkannt und den Fürsten Bismarck darauf aufmerksam gemacht. Emil Rathenau bemühte sich 1880 um die Konzession zur Errichtung einer Berliner Telephonzentrale. Als Stephan das Telephon als Reichsregal in Anspruch nahm, wandte sich Rathenau von dem Projekt ab. Er hat später im Auftrag des Reiches an der Errichtung von Telephonstellen mitgewirkt.

Dieser schlichte Tatbestand hinderte ihn nicht, nach Stephans Tod sich selbst als den Mann zu feiern, der dem Zaudern Stephans zum Trotz den Deutschen das Telephon geschenkt habe. Die Behauptung hat dann lange Jahre hindurch die Literatur und die Presse beherrscht. Zwar ist sie im Jahre 1917 durch die Schrift eines Fachmannes schlüssig widerlegt worden. Aber die Schrift[2]) wurde totgeschwiegen. Den Markt hat weiterhin die Legende vom törichten Stephan und vom genialen Rathenau beherrscht.

Emil Rathenau hatte sich dem Gebiet der elektrotechnischen Industrie zugewandt, weil er, wie sein Biograph sagt, „auf diesem Gebiet die größten Zukunftsmöglichkeiten für den technischen Kaufmann sah[3])".

Aber noch war er ein kleiner Mann, und ihm gegenüber stand, ein König an Macht, der geniale Mann, der der Elektrotechnik die Bahn gebrochen hatte: Werner Siemens.

Werner Siemens und Emil Rathenau! Die stärksten Männer zweier Rassen treten sich gegenüber!

Der niedersächsische Gutsbesitzerssohn, der als preußischer Artillerieleutnant seine technische Berufung entdeckt und erprobt. Dieser Faust im Leutnantsrock, der im Jahre 1842 wegen Sekundierens bei einem Duell in Magdeburg auf Festung sitzt, sich in der Haftzelle ein kleines Laboratorium einrichtet und — zu seinem Ärger vorzeitig begnadigt — um Verlängerung der Haft bittet, weil seine Experimente noch nicht beendet seien; der dann freilich von dem Festungsoffizier schnauzbärtig in Freiheit verstoßen wird. Und der auch einige Zeit später, 1849, aus der preußischen Armee scheidet, die im Zeitalter Friedrich Wilhelms IV. dieses Genie geruhig weiter im Garnisondienst eines kleinen Leutnants zu verbrauchen sich anschickt. Der dann über fünf Weltteile hinweg die Weltmacht des Hauses Siemens errichtet. Ein großer Erfinder, ein großer Techniker, zuletzt und dann erst ein großer königlicher Kaufmann.

Und daneben Emil Rathenau. „Emil Rathenau", so schreibt der jüdische Biograph, „war kein sogenannter produktiver Techniker, kein Erfinder

[1]) Ebenda, S. 45.
[2]) O. Grosse, „40 Jahre Fernsprecher — Stephan — Siemens — Rathenau". Berlin, 1917.
[3]) Felix Pinner, a. a. O., S. 60.

und Entwerfer, er hat nur selten eine technische Konstruktion selbständig von Anfang bis zu Ende durchgeführt. Darin waren ihm viele Ingenieure mittleren und kleineren Formats überlegen. Selbst in der Maschinenfabrik Webers, wo er doch konstruieren sollte und wollte, hat er es nur zu Verbesserungen von Maschinen gebracht. Das Hauptresultat seiner Arbeit war ein ziemlich resigniertes Urteil über die Unzulänglichkeit der ganzen damaligen Maschinentypen. Dennoch besaß er auch auf dem Fachgebiet eine Begabung allerersten Ranges: er war ein technischer Kritiker von ungewöhnlichem Scharf- und Weitblick ... Der technische Kritiker hat die Distanz zum Einzelnen und Gesamten, die dem Erfinder häufig fehlt. Denn das Grundelement seiner Begabung ist vergleichende Logik, das des Erfinders temperamentvolle Logik[1])."

Emil Rathenau war kein Schöpfer wie Werner Siemens. Aber er besaß den sicheren Blick für die praktische Verwertbarkeit der Schöpfungen anderer und den blitzschnellen Zugriff nach dem gewinnbringenden Objekt.

Seit 1870, wo seine Firma kleinere Aufträge der Firma Siemens erledigt hatte[2]), kannte Emil Rathenau den großen Siemens. Mehrfach hatte er versucht, die Verbindung mit dem mächtigen Hause zu gewinnen. Aber die Stunde schlug erst im Jahre 1881, als Rathenau auf die Schöpfung eines anderen großen germanischen Erfinders die Hand legen konnte. „Sein Blick", schreibt Carl Fürstenberg, „wandte sich vor allem auf den glänzenden Stern, der am westlichen Himmel aufging und Thomas Alva Edison hieß[3])."

Thomas Alva Edison war ein genialer Autodidakt. All seine Konstruktionen schuf er aus dem Gefühl. „Mit Mathematikern ließ ich mich erst recht nicht ein, da ich bald fand, daß ich es ein gut Teil besser treffen konnte als sie mit ihren Ziffern, und so fuhr ich im Vermuten fort[4])." Emil Rathenau, so versichert sein Biograph, „erkannte die Mängel eines solchen gefühlsmäßigen Vorgehens auf den ersten Blick[5])." Aber er erkannte auch die finanziellen Chancen der Erfindungen. Thomas Alva Edisons Anschauungen von finanziellen Dingen waren, so berichtet wiederum Emil Rathenaus Biograph, „naiv, und an betrieblicher Methodik fehlte es ihm so gut wie ganz. Edison hat denn auch aus seinen großartigen Erfindungen nur verhältnismäßig geringen und fast niemals dauernden Nutzen wirtschaftlicher Art gezogen[6])."

Emil Rathenau dagegen dankte dem Erfinder den Aufstieg seines Hauses zu Reichtum und Macht. Auf der Pariser Elektrizitätsausstellung von 1881 hatte er zum erstenmal Edisons Beleuchtungssystem und vor allem Edisons Kohlenfadenlampe kennengelernt, hatte blitzschnell nach New York telegraphiert, dann die Anwendung des Edisonlichts für Deutschland aufgekauft. Mit Hilfe eines Bankkonsortiums, in dessen Mittelpunkt die Bankiers Jakob Landau und Sulzbach standen, gründete er am 19. April 1884 die „Deutsche Edison-Gesellschaft". In dem Münchener Ingenieur Oskar von Miller sicherte er sich einen hervorragenden

[1]) Ebenda, S. 366 f.
[2]) Ebenda, S. 23.
[3]) Carl Fürstenberg, a. a. O., S. 172.
[4]) Felix Pinner, a. a. O., S. 130.
[5]) Ebenda, S. 130.
[6]) Ebenda, S. 130.

deutschen Techniker, in seinen Rassegenossen Felix Deutsch und Paul Mamroth geschäftliche Helfer, in Carl Fürstenberg von der „Berliner Handelsgesellschaft" seinen Bankier[1]). Nun endlich schloß er mit Siemens einen Vertrag, der das elektrotechnische Gebiet zwischen den beiden Konkurrenten aufteilte und ihm zunächst die Ruhe gab, um im Schatten der mächtigeren Firma zu wachsen. Im Jahre 1884 trat die Reichshauptstadt Berlin der Edison-Gesellschaft das Recht ihrer Beleuchtungsversorgung ab. Dann wurde der Name der Edison-Gesellschaft im Gefolge zahlloser Patentstreitigkeiten mit dem englischen Edison-Konzern geändert in den Namen einer „Allgemeinen Elektricitäts-Gesellschaft" (AEG.).

Im Jahre 1894 endlich erhob sich in der endgültigen Trennung zwischen der Firma Siemens und der AEG. die Macht Emil Rathenaus zu voller Selbständigkeit[2]). In dem anhebenden Kampf zwischen den beiden Firmen wurden mit der Zeit alle anderen elektrotechnischen Firmen Deutschlands verschlungen, bis nur die beiden großen Machtgruppen übrigblieben. Felix Pinner schreibt in seiner nach dem Tode Emil Rathenaus veröffentlichten Biographie im Jahre 1918: „Der Patrizierstolz der Firma Siemens hat sich nun bereits bis ins dritte Glied fortgeerbt und ist noch immer stark und unerschüttert. Der AEG.-Geist, der nicht einmal so sehr in der weniger fruchtbaren Dynastie Rathenau verkörpert ist wie in den vielen noch lebenden Mitarbeitern Emil Rathenaus aus seinen ersten Anfängen, will und braucht notfalls keine Kompromisse zu schließen[3])."

Was unterschied den „AEG.-Geist" vom Geist des Werkes von Werner Siemens? Werner Siemens hatte seine Firma als Offene Handelsgesellschaft gegründet, 1890, nach seinem Ausscheiden, wurde sie eine Kommanditgesellschaft. Die Form der Aktiengesellschaft hatte Werner Siemens abgelehnt. In seinen „Lebenserinnerungen" führt er aus, daß Aktiengesellschaften „fast immer nur reine Erwerbsgesellschaften" sein könnten, „die schon statutenmäßig nur die Erzielung möglichst hohen Gewinns im Auge haben dürfen. Sie eignen sich daher nur zur Ausbeutung von bereits vorhandenen Arbeitsmethoden und Einrichtungen. Die Eröffnung neuer Wege ist dagegen fast immer mühevoll und mit großem Risiko verknüpft, erfordert auch einen größeren Satz von Spezialkenntnissen und Erfahrungen, als es in den meist kurzlebigen und ihre Leitung oft wechselnden Aktiengesellschaften zu finden ist. Eine solche Ansammlung von Kapital, Kenntnissen

[1]) Carl Fürstenberg, a. a. O., S. 182: „Wenn auch Dr. Georg von Siemens zunächst den Vorsitz im Aufsichtsrat der AEG. übernahm, so kann ich doch sagen, daß die eigentliche intime Finanzberatung bereits von jenem Zeitpunkt an zwischen Emil Rathenau und mir stattzufinden pflegte."

[2]) Carl Fürstenberg, a. a. O., S. 183, schreibt: „Die gütliche Verständigung war nicht zuletzt das Verdienst des Syndikus der Firma Siemens und Halske, Dr. Rosenthal." — Felix Pinner, a. a. O., S. 399, betont, daß der eigentliche Vorsitzende des Aufsichtsrats der AEG. schon unter Georg von Siemens der sogenannte stellvertretende Vorsitzende Carl Fürstenberg gewesen sei. Nach dem Rücktritt von Siemens seien „zwei Exzellenzen" Vorsitzende gewesen, nämlich der Staatsminister a. D. Herrfurth und der Staatssekretär a. D. Hollmann, „Repräsentationsfiguren, die offenbar Beziehungen zu Regierungskreisen herstellen sollten und in diesem Hinblick auch wertvolle Dienste leisten konnten, namentlich in einer Zeit, als die AEG. als jüngeres Unternehmen noch mit dem alten Ruhm und Ruf, den die Konkurrenzfirma Siemens und Halske namentlich bei Behörden sich erhalten hatte, ringen mußte".

[3]) Felix Pinner, a. a. O., S. 313.

und Erfahrungen kann sich nur in lange bestehenden, durch Erbschaft in der Familie bleibenden Geschäftshäusern bilden und erhalten." Siemens verweist auf die großen Handelshäuser des Mittelalters, die „nicht nur Geldgewinnungsanstalten" waren, sondern die den Beruf und die Verpflichtung fühlten, durch Entdeckung neuer Handelswege und Verkehrsobjekte „ihren Mitbürgern und dem Staate zu dienen[1])".

Solche Sorgen waren Emil Rathenau und der AEG. fremd. Vom ersten Augenblick an, seit 1883, hatte Emil Rathenau für seine Unternehmungen die Form der Aktiengesellschaft gewählt. Vom ersten Augenblick an betrachtete er den kaufmännischen, händlerischen Gewinn als das Ziel des Unternehmens. Und mit diesem Prinzip zwang er auch die Konkurrenten in seine Kiellinie. Als letzte der deutschen Elektrizitätsgesellschaften hat im Jahre 1897, nach Werner Siemens' Tod, auch die Firma Siemens sich in eine Aktiengesellschaft umgewandelt. „Der Typ Rathenau hatte endgültig gesiegt[2])."

Erich Dombrowski hat Emil Rathenau als „Deutschlands ersten großen Industriejuden" bezeichnet[3]). Die Bezeichnung ist irreführend. Denn Emil Rathenau ist niemals im echten Sinne des Wortes ein Industrieller gewesen. Richtiger bezeichnet ihn Felix Pinner, wenn er ihn einen „Industriefinanzier" nennt[4]). Emil Rathenau war das gelungen, was einst Stroußberg mißglückt war: Mit den Mitteln der Finanz einen riesenhaften Industrietrust zusammenzuballen. „Als der Krieg ausbrach", so heißt es in dem Nachruf, den Paul Mamroth im Jahre 1915 dem Chef widmete, „hörten in aller Herren Länder mehr als siebzigtausend Menschen auf sein Oberkommando. In seinem geschäftlichen Reich ging die Sonne nicht unter. Auf sein Geheiß rauschten Wasserkräfte, wurden die Kohlenschätze der Mutter Erde in elektrische Energien gewandelt, flammten ungezählte Millionen von Lichtpunkten auf und liefen geschäftig elektrische Bahnen von Ort zu Ort. Die Erzeugnisse des Gewerbefleißes der AEG. durchquerten die Weltmeere, ihre Organisation umspannte zu seinem Ruhme alle Zonen mit einem lückenlosen Netz[5])."

Emil Rathenau war „angekommen". Er war in die Reihe jener „dreihundert Männer" aufgestiegen, von denen sein Sohn später in einem viel umstrittenen Aufsatz schreiben sollte, daß sie die wirtschaftlichen Geschicke des Kontinents leiteten[6]).

Als Walther Rathenau am 29. September 1867 geboren wurde, lebte der Vater noch in der Chausseestraße, im Norden Berlins. Als Walther heranwuchs, war der Vater zusammen mit Deutsch und Mamroth in ein Haus am Schiffbauerdamm gezogen. Als Walther groß wurde, hatten die Rathenaus — ebenso wie Deutsch und Mamroth — eine eigene Villa. Im Tiergartenviertel, wo bisher die Geheimen Räte und Professoren hausten und wo seit den achtziger Jahren auch die reichen

---

[1]) Werner von Siemens, Lebenserinnerungen, Berlin 1890. S. 273 f.
[2]) Felix Pinner, a. a. O., S. 77 f.
[3]) Johannes Fischart, Ein Rathenau. „Weltbühne" vom 20. Juni 1918.
[4]) Felix Pinner, a. a. O., S. 375.
[5]) Paul Mamroth, Emil Rathenau, Dem Gedächtnis eines großen Toten. „Neue Freie Presse", Wien, 29. Juni 1915.
[6]) Walther Rathenau, „Neue Freie Presse", Wien, Weihnachtsnummer 1909.

Kaufleute und die reichen Juden einzogen, in der Viktoriastraße, die Friedrich Hitzig, der jüdische Architekt der Reichsbank und der Börse, gebaut hatte, hatte Emil Rathenau, nicht weit von Carl Fürstenberg, eine prunkvolle Behausung bezogen.

Reichtum und Macht hatte Emil Rathenau erkämpft. Reichtum und Macht hatte Walther Rathenau ererbt.

Emil Rathenau war ein Emporkömmling von robuster Kraft, der nie die Eierschalen seiner Herkunft verlor. Wenn der mächtige Direktor der AEG. reiste, in Hotels oder Schlafwagen, so pflegten seine Geschäftsfreunde dem Personal noch einmal Trinkgeld zu geben, um das unmögliche Trinkgeld, das Emil gegeben hatte, wenigstens einigermaßen dem Prestige der AEG. anzupassen[1]). Hart und grausam war Emil Rathenau auch gegen Angestellte und Arbeiter. Als er einst viele Arbeiter entließ und als man ihn auf die Not der Familien hinwies, antwortete er mit naiver Brutalität: „Habe ich denn diese Arbeiter alle gezeugt, daß ich verpflichtet bin, sie zu beschäftigen[2])?" Menschen, so bestätigt sein Biograph, behandelte er „wie Sachen[3])". Der rechnerische Zweck allein herrscht über seinem Leben. Jede Art der Kultiviertheit war ihm fremd. Seine Frau, die aus einem vornehmeren Frankfurter Haus „spaniolischer" Herkunft stammte und musikalische und literarische Neigungen hatte, seufzte unter seiner Nüchternheit[4]). Er selbst suchte in den wenigen Stunden, die er dem Geschäft abstahl, primitive Entspannung. „Nach gediehener Arbeit", erzählt Maximilian Harden in seinem Nachruf, „schmeckte ihm alles: Maitrunk in einer Massenschwemme, ein derb gezimmertes Theaterstück (gar zu fein, dunkel, mit Rätseln gespickt durfte es nicht sein), harmloser Flirt[5]) und die Akrobatik des Schauhauses. Dann wurde der im Dienst seiner Sache harte, und wenn sie es forderte, grausame Mann dem gesunden Kind ähnlich. Fand, von den Hammelrippen für anderthalb Mark bis zu den Künsten des Bauchredners, des Trottelkomikers mit dem Klebepapier, dem Gehops schlanker Mädchen, der Selbstverknäuelung des Schlangenmenschen alles höchster Bewunderung wert und in solcher Vollkommenheit, zu so billigem Einstandspreis schier unfaßlich . . .[6])"

Emil Rathenau war ein frischer Jude der östlichen Provinz, ein Jude, in dem die Wildheit des Raubmenschen nur äußerlich gebändigt war im Frack des Königlichen Geheimen Kommerzienrats, ein Jude ohne Skrupel.

Anders sein Sohn Walther.

Mit einem Mitarbeiter der „Neuen Zürcher Zeitung" hat Walther Rathenau später einmal über Thomas Manns „Buddenbrooks" geplaudert und dabei zugestanden, daß er im Vergleich zu seinem Vater Emil wohl eher der Senator Buddenbrook sei, der passiv-beschauliche Leser Schopenhauers. Sein Interviewer

---

1) Felix Pinner, a. a. O., S. 361.
2) Ebenda, S. 405.
3) Ebenda, S. 393.
4) Etta Federn-Kolhaas, Walther Rathenau. Sein Leben und Wirken. Dresden 1927, S. 24 f.
5) Felix Pinner, a. a. O., S. 20, erwähnt ebenfalls „die harmlose Galanterie, die Mathilde Rathenaus Mann besonders auf Reisen — und zwar je älter er wurde, um so mehr — jungen oder klugen Damen, mit denen er gern und gut plauderte, entgegengebracht hat".
6) Maximilian Harden, Emil Rathenau. „Zukunft", 26. Juni 1915.



freilich hat ihm entgegenhalten können, daß doch seine Literatur stets auch von einem aktivistischen Drang besessen gewesen sei[1]).

Nicht nur seine Literatur war von diesem Drang besessen. Das ganze Leben dieser Literaten war gepeitscht von einem dämonischen Drang nach der Macht. Aber Walther Rathenaus Machtwille war nicht mehr naiv wie der des Vaters. Er war gebrochen und krank.

„Spät, fein und ausgegoren", nennt ihn die Totenrede Max Schelers, des Philosophen aus halbjüdischem Blut, und wendet auf ihn ein von Goethe übersetztes arabisches Gedicht an: Wo er ging, war „Schatten und Kühle[2])". All seine Eigenschaften, so rühmt ein anderer Freund, der Schwede Ernst Norlind, ließen sich in einem einzigen Wort zusammenfassen: in dem Wort „Kultur[3])".

Eine vielseitige und hohe Intelligenz trieb diesen Kaufmann und Händler durch alle Wissenschaften und Künste. Aber jene Kraft, die die Klugheit zur Schöpferkraft erhebt, war ihm weltenfern. Als Kind, so hört man[4]), hat er einen Selbstmordversuch gemacht, weil ihn die nüchterne Härte des Vaters peinigte. Später wollte er Maler werden. Aber als der Vater es verbot, gab er nach und wurde, wie der Vater, technischer Kaufmann; schrieb an den jüngeren Bruder Erich: „Für das Studium gibt Dir Keiner was. Die Praxis hinterher, die honoriert man[5])." In Walther Rathenau war keine große Leidenschaft mehr. Der echte Haß war ihm fremd wie die echte Liebe. Die Briefe an Frauen, die man nach seinem Tode veröffentlicht hat — ein Briefwechsel mit der Freundin seiner Seele, der Frau seines Mitarbeiters Felix Deutsch, einer geborenen Kahn[6]); und der Briefwechsel, den der Fünfziger mit der achtundzwanzig Jahre jüngeren Lore Karrenbrock, einer kleinen verwachsenen Kranken[7]), führte[8]) — sind Denkmäler einer Eitelkeit, die für den Monolog steter Selbstbetrachtung einen Spiegel sucht[9]), aber auch Denkmäler der Unfähigkeit zu aller Frauenliebe[10]). Sein Verhältnis zum männlichen

---

[1]) Nach einem mit K. gezeichneten Artikel, „Rathenaus Persönlichkeit", in „Neue Zürcher Zeitung", 26. Juni 1922.

[2]) Gedächtnisrede von Max Scheler am 16. Juli 1922 an der Universität Köln. Gedruckt als Nachwort zu E. Norlind, Gespräche und Briefe Walther Rathenaus, Berlin, S. 108 ff.

[3]) E. Norlind, Gespräche und Briefe Walther Rathenaus, Berlin, S. 96. Ebenda, S. 74, gibt Norlind Briefe wieder, in denen er mit Walther Rathenau über die Schaffung eines „Kreises" korrespondiert, eines „Freundschaftsbundes aus allen Ländern".

[4]) Harry Keßler, a. a. O., S. 24.

[5]) Walther Rathenau, Neue Briefe. Dresden 1927, S. 57, Nr. 36, vom 15. Januar 1893.

[6]) Harry Keßler, der den Briefwechsel verwandte, hat den Namen der Freundin nicht genannt. Er wurde erst durch Carl Fürstenberg (a. a. O., S. 492) veröffentlicht. Frau Deutsch war eine Schwester des New Yorker Bankiers Otto H. Kahn.

[7]) Julius Bab, „C.V.-Zeitung" vom 19. Juni 1931. Ebenso Etta Federn-Kolhaas, „Berliner Tageblatt", 7. Juni 1931.

[8]) Walther Rathenau, Briefe an eine Liebende. Dresden 1931. Ebenda, S. 90, schreibt Rathenau am 11. Mai 1919 an Lore Karrenbrock: „Auch ich habe mit aller Seelenkraft nach einem Menschen gesucht, dem ich mein Leben hätte darbringen können. Aber ich habe ihn nicht gefunden. Auch unter den Männern nicht."

[9]) Vgl. Harry Keßler, a. a. O., S. 164, wo Rathenau der Freundin ein Buch sendet mit der Bemerkung: „Goethe hat dies Buch der Stein geschickt."

[10]) Vgl. Harry Keßler, a. a. O., S. 76, wo Rathenau der Freundin schreibt: „. . . was mich als Menschen problematisch macht und was selbst die, die mich am meisten lieben, zwingt mich zu fürchten und zu hassen . . . daß ich keinem Menschen ganz gehören kann."

Geschlecht war krankhaft[1]). In den Briefen, die er an Männer schrieb, kommen, nach dem Urteil seines Biographen Harry Keßler, „Stellen vor, deren Gefühlston nicht weniger stark ist als der von Briefen, die fast Liebesbriefe sind, an Frauen[2])". Es ist bezeichnend, wenn derselbe Biograph die große Rolle, die Walther Rathenaus Theorie der himmlischen Liebe des Franziskus zuweist, in Zusammenhang bringt mit seiner Unfähigkeit zu natürlicher Liebe[3]). Und es sagt viel, wenn wir in Rathenaus Buch von den „Kommenden Dingen", in einer Analyse der Machtgier, die der dunklen Furcht- und Zweckrasse eigen ist, lesen, daß sich solche dämonische Machtgier vielleicht auch aus „geschlechtlichen Unterlegenheiten" und aus „schwacher Männlichkeit" erklären könne[4]).

In Walther Rathenau war nichts mehr elementare Kraft, alles „kultiviert". Dieser Mensch war sich selbst ein ständiges Problem. „Die Selbstverständlichkeit des Vaters war ihm verlorengegangen", schreibt Stefan Großmann, „er konnte nicht mehr frisch-frech handeln, er grübelte[5])."

So ging Walther Rathenau den Weg des Geldes und der Macht weiter, den seine Ahnen gekommen waren.

Aber er ging ihn mit einem bösen Gewissen.

2.

Als im Jahre 1929 Ernst Gottlieb die „Walther-Rathenau-Bibliographie" veröffentlichte, da hat er sie Thomas Mann gewidmet und in der Einleitung eine Parallele gezogen zwischen Walther Rathenau und jenem „Tonio Kröger" des Thomas Mann, der sich nach dem sehnt, was er nicht ist, nach „den Blonden und Blauäugigen, den Hellen und Lebendigen, den Glücklichen, Liebenswürdigen und Gewöhnlichen[6])".

Durch Walther Rathenaus ganzes Werk, durch seine ganze Philosophie, durch sein Leben und auch durch sein Sterben, zieht sich dieser stete Konflikt: die kranke Liebe und der kranke Haß, die dieser Jude der blonden Rasse widmet.

Er selbst hat einmal voll Koketterie darauf hingewiesen, daß am Tage seiner Geburt, 29. September 1867, das Fest des deutschen Schutzpatrons St. Michael auf den Vorabend des höchsten jüdischen Feiertages, des Neujahrstages, und beide auf einen Sonntag gefallen seien[7]). Zwischen diesen beiden Polen sah er selbst sein

---

[1]) Das Tannenberg-Jahrbuch 1938, Ludendorffs Verlag, München, S. 62 ff., hat aus der Feder einer ehemaligen „Geliebten" von Walther Rathenau „Erinneruhgen an Walther Rathenau" veröffentlicht, die über seine homosexuelle und sadistische Veranlagung Einzelheiten enthalten.

[2]) Harry Keßler, a. a. O., S. 73.

[3]) Ebenda, S. 84. Vgl. Walther Kundt, Walther Rathenau. Ein Beitrag zur Psychologie des jüdischen Volkes. „Völkischer Beobachter" vom 25. Juni 1932. Kundt schreibt: „Es ist übrigens nicht richtig, wenn es heißt, Rathenau sei immer Junggeselle gewesen. Er war verheiratet, allerdings nur ganz kurze Zeit. Und die Sache ging auseinander, keineswegs wegen allzu großer Differenziertheit oder aus sonstigen romantischen Gründen, sondern aus sehr prosaischen."

[4]) Walther Rathenau, Von kommenden Dingen, Berlin 1917, S. 173 f.

[5]) Stefan Großmann, Walther Rathenau. „Prager Tageblatt" vom 28. Juni 1922.

[6]) Ernst Gottlieb, Walther-Rathenau-Bibliographie, Berlin 1929, S. 25.

[7]) Etta Federn-Kolhaas, a. a. O., S. 23.

Leben spielen. Aber daß er das Spiel mit dem Glück des Sonntagskindes beenden werde, hatte ihm nur die Eitelkeit des Herzens vorgespiegelt.

Seine erste literarische Leistung war ein Schrei des Hasses gegen sich selbst. Es ist jener vielzitierte Aufsatz „Höre, Israel!", dessen markanteste Formulierungen seitdem in den eisernen Bestand der antijüdischen Propaganda übergegangen sind. Wie die meisten frühen Aufsätze Walther Rathenaus, so ist auch „Höre, Israel!" in der „Zukunft" erschienen, dem Organ seines Freundes Maximilian Harden, am 6. März 1897 unter dem Decknamen „W. Hartenau". Später, 1902, hat Walther Rathenau den Aufsatz in seinem ersten Buch, den „Impressionen", unter seinem Namen gedruckt. Der Sturm der Entrüstung, den diese Kritik unter den Juden hervorrief, veranlaßte ihn freilich, das Buch aus dem Handel zurückzuziehen und die Restbestände aufzukaufen[1]).

Dort also standen die berühmten Sätze:

„Seltsame Vision! Inmitten deutschen Lebens ein abgesonderter fremdartiger Menschenstamm, glänzend und auffällig ausstaffiert, von heißblütig beweglichem Gebaren. Auf märkischem Sande eine asiatische Horde. Die gezwungene Heiterkeit dieser Menschen verrät nicht, wieviel alter ungesättigter Haß auf ihren Schultern lastet. Sie ahnen nicht, daß nur ein Zeitalter, das alle natürlichen Gewalten gefesselt hält, sie vor dem zu schützen vermag, was ihre Väter erlitten haben. In engem Zusammenhang unter sich, in strenger Abgeschlossenheit nach außen, leben sie in einem halbfreiwilligen unsichtbaren Ghetto, kein lebendes Glied des Volkes, sondern ein fremder Organismus in seinem Leibe."

Und strafpredigend wendet sich Rathenau an sein „schwärzliches Volk":

„Meint Ihr, der alte Stammesgott werde seinen König Messias senden, um Euch zu helfen? Ach, ist Euch denn nicht aufgefallen, daß er seit ein paar tausend Jahren sich mit Euch nichts mehr zu schaffen gemacht hat? Der Herr des Zornes und des Sieges hatte an einem Volk von Kriegern Gefallen; für ein Volk von Krämern und Maklern interessiert er sich nicht. Der auf Horeb und Zion thronte, zieht nicht nach der Rosenthaler Straße und nach der Heidereuthergasse. Ihr spracht, Ihr Schlauen und Weltgewandten: Wer den Reichtum besitzt, der hat die Macht! Nun habt Ihr den Reichtum, und Eure Reichen sind weniger geachtet als Eure Armen!"

Was verlangt der Strafprediger von seinem Stamme? Die Juden sollen endlich Deutsche werden! Ein Ereignis soll eintreten, das Walther Rathenau selbst als „ein Ereignis ohne geschichtlichen Vorgang" bezeichnet: die „bewußte Selbsterziehung" des Judentums zum Deutschtum. Dann erst können die Schranken fallen, die heute noch das kaiserliche Deutschland trotz der gesetzlichen Gleichberechtigung dem Aufstieg der Juden, soweit sie sich nicht taufen lassen, setzt. Dann erst wird der Ruf verklingen, der heute noch überall hallt, wo Israel vorübergeht, der fürchterliche Ruf: „Gott, wie jüdisch!"

So schreibt der dreißigjährige Walther Rathenau[2]). Es ist derselbe Rathenau, der im Jahre 1913 die Freiheitskriege besingt und in einem Gedicht über das Land seiner Liebe die „Stimme der Sehnsucht" sprechen läßt:

[1]) Ebenda, S. 48.
[2]) Walther Rathenau, Impressionen, Leipzig 1902, S. 3 ff.

„Blond und stahlblau Korn und Lüfte,
Himmelsaugen heiliger Seen,
Dunkler Kiefern Waldesgrüfte,
Blasser Dünen Schaumeswehn ...[1])“

Derselbe auch, der damals das Dramenfragment „König Saul“ schreibt: König Saul führt aus dem Kriege einen amalekitischen Königssohn heim, „als Geisel, doch in Ehren“. Samuel, der fanatische Priester, fordert vom Kriegerkönig das Haupt des Heiden. Der König aber mit dem „dunklen Lockenhaupt“ verteidigt in seinem Gefangenen das heidnische Volk, dies „herrlich Volk, so voller Farbigkeit und heiterem Blick, daß sie als Siegesbeute noch göttlicher als wir, die Sieger, blicken“. Der Fluch des Priesters trifft den König. Hier endet das Fragment[2]).

Saul, der Verehrende, und Samuel, der mörderische Hasser — es sind Walther Rathenaus zwei Seelen, die hier Zwiesprache halten. Nirgends hat dieser Zwiespalt sich interessanter dargestellt als in Rathenaus Abhandlung „Von Schwachheit, Furcht und Zweck“, die ebensogut heißen könnte: „Ich über mich.“

Auch sie ist zuerst in Hardens „Zukunft“ erschienen, am 12. November 1904; später, 1908, ist sie in Rathenaus Buch „Reflexionen“ gedruckt worden[3]).

Da wird zum erstenmal eingehend[4]) die Grundkonzeption vorgetragen, die dann alle Bücher Rathenaus beherrscht. Walther Rathenau teilt die Menschen in zwei große Gruppen. In die Mut-Menschen und in die Furcht-Menschen, welch letztere auch Zweck-Menschen genannt werden. Die Mut-Menschen tragen die Züge der blonden, nordischen Rasse. Die Furcht- und Zweck-Menschen sind die Menschen dunklen Blutes; das vornehmste der Furcht-Völker sind die Juden[5]).

Bis ins Körperliche hinein empfindet Walther Rathenau das Minderwertigkeitsgefühl seiner Rasse. Er, der sich selbst von seinen spaniolischen Ahnen her Berberblut zuschrieb[6]), über dessen Großmutter Liebermann der Biograph berichtet, daß sie „von negerhafter Häßlichkeit“ gewesen sei[7]), dessen eigener Kopf auf seinen Jugendbildern „mehr negerhaft als europäisch“ wirkt[8]), er, dem man den Beinamen „der Mephisto mit den Spitzohren“ gab[9]), steht hier, einem Franz

---

[1]) Walther Rathenau, Gesammelte Werke I, S. 293.

[2]) Veröffentlicht in der „Vossischen Zeitung“ vom 4. Oktober 1927. Das Fragment soll etwa aus dem Jahre 1910 stammen.

[3]) Walther Rathenau, Reflexionen. Leipzig 1908, S. 1—23. Später gedruckt in Walther Rathenau, Gesammelte Werke. Berlin 1918. Bd. IV, S. 11 ff.

[4]) Sie klingt bereits an in dem Artikel „Physiologie der Geschäfte“, den Rathenau am 29. Juni 1901 in der „Zukunft“ veröffentlicht und 1902 in den „Impressionen“, S. 191 ff., gedruckt hat. Dort läßt er einen „russischen“ Finanzmann sagen: „Heute sollen nicht mehr die Starken und Tapferen, sondern die Klugen und Reichen herrschen ... Es gibt nichts Betrübenderes als die Erkenntnis, daß wir der Plutokratie rettungslos verfallen sind. Noch widerstehen ihr drei oder vier germanische Staaten; auf wie lange?“

[5]) Harry Keßler, a. a. O., S. 30. Ebenda, S. 32: „Irgendwo saß in ihm [Rathenau] die Furcht und erschien ihm als sein Grundtrieb.“

[6]) Franz Blei, Erinnerungen an Rathenau. „Berliner Tageblatt“, 17. Juli 1927.

[7]) Harry Keßler, a. a. O., S. 10.

[8]) Ebenda, S. 51. Marie von Bunsen findet in ihrem Buch „Zeitgenossen, die ich erlebte“ (Leipzig 1932, S. 98), Rathenaus Züge „mehr punisch“, „wie die eines Machthabers in Karthago“.

[9]) Nach „Täglicher Rundschau“ vom 12. Juli 1921.



Moor gleich, der seine Lappländernase, sein Mohrenmaul, seine Hottentottenaugen verflucht, vor dem Spiegel und entdeckt an den „Kindern der Furcht", die „unstet und flüchtig" über die Erde irren, auch das physische Zeichen des Mörders Kain. Welches nun ist das Zeichen Kains? „Die Thora weiß über dies Zeichen nichts, und die Rabbinen schweigen[1]). Wer aber die Schriftzüge des menschlichen Antlitzes zu lesen versteht, dem flammt das Mal entgegen: er kann es deuten und beschreiben . . . Die Künstler haben dies längst gewußt. Michelangelos Brutus und alle Köpfe der Herren tragen die Züge der Löwenstirn, alle Fratzen und Masken gemeiner Menschennatur den Stempel der Affen und Neger." Der „Satyr Marsyas" steht jenen „hochnasigen Menschen" gegenüber, aus „jenem wunder- und geheimnisvollen Urvolk des Nordens, dessen blonde Häupter wir so gern mit aller Herrlichkeit des Menschentums krönen[2])".

Zwischen den Dunklen und den Blonden, zwischen den Furcht- und den Mut-Menschen tobt ein geheimer Kampf. Einst haben die nordischen Mut-Menschen die dunklen Rassen unterjocht. Dann aber begann die Mischung, mit ihr erst die Kultur. Endlich aber folgt die Überwältigung der Mut-Menschen durch den Furcht- und Zweck-Menschen.

Die Waffe des Furcht- und Zweck-Menschen ist der Verstand[3]). Freilich ein Verstand, der nur das greifbar Tatsächliche erfaßt. „Da nun alles schöpferische Denken visionär sein muß, also in gemeinem Sinn unklar, unfaßbar und anfechtbar, so sind auch dem Erfassen des Zweck-Menschen Grenzen gesetzt[4]) . . . Seinen Gedanken ist er selbst der einzige Mittelpunkt, er ist Meister der Begründung und der dialektischen Künste. Kein Wunder, daß er bald jede instinktive Regung seiner Seele kennt, wie den Mechanismus einer Uhr, und mit indiskretem Vergnügen sich selbst über die Schultern blicken lernt. Dieser Kunst . . . verdankt er den unbegreiflich intimen Einblick in die Seele der anderen und ihre zartesten Äußerungen. Freilich vernichtet solche Unzucht des Geistes die letzten Spuren unbefangener Naivität; und so steht der Zweck-Mensch ratlos vor den momentanen, kraftvollen Entschließungen der Starken, die, wie von einem Gotte diktiert, unantastbar wie die Wahrheit selbst hervorbrechen, ohne daß es des Denkens bedarf. Denn nur der reine, selbstvertrauende Instinkt

---

[1]) So heißt es noch im Druck der „Reflexionen", im Jahre 1908. Im Druck der „Gesammelten Werke", zehn Jahre später, ist aus der „Thora" die „Schrift" geworden, statt von den „Rabbinen" ist von den „Schriftgelehrten" die Rede.

[2]) Walther Rathenau, Reflexionen, S. 13 ff.

[3]) Harry Keßler, a. a. O., S. 30 f., erzählt ein Gespräch, das Rathenau im Jahre 1906 mit dem Dichter Hoffmannsthal, dem Diplomaten Mutius und mit Keßler selbst führte: Das Judentum, so erklärte Rathenau, habe im „talmudischen Geist" die „Macht des Geistes" auf das Höchste gesteigert. „So bildete sich eine intellektuelle Form, die dann am späten Abend der Zivilisation für unsere heutige Welt, unser heutiges internationales Wirtschaftsleben unentbehrlich geworden ist. Ohne sie ist die moderne Weltwirtschaft undenkbar. Aber ich halte diesen bloßen Geist doch für unfruchtbar. Simmel ist seine vollkommenste Anwendung in der Wissenschaft. Was kommt dabei heraus? Eigentlich betreibt er nur ein Wechselgeschäft mit Gedanken. Und selbst im Wirtschaftsleben ist es so. Die Juden sind das Salz der Erde; aber sie wissen, was geschieht, wenn man zuviel Salz nimmt. Ich habe immer gefunden, daß die Leute, die bloß gescheit sind, in Geschäften unter die Räder kommen; und mit Recht! Sie sind für sich allein, unproduktiv."

[4]) Walther Rathenau, Reflexionen, S. 6 f.

ist solcher Sicherheit des Anspruches, der Abwehr und des Urteils fähig, die unbeirrbar ist durch die geschwätzige Rabulistik[1])."

Trotzdem findet sich der Zweck-Mensch mit dieser Überlegenheit des Mut-Menschen nicht ab: „Bewunderung ist ihm ein verhaßtes Gefühl; denn es erhebt ihn nicht, sondern wirft ihn zurück ... Der Kraftlose beneidet den Starken um seine Gewalt. In dem Bewußtsein, daß er aus eigenem Wesen Gewalt nicht üben kann, trachtet er, Kraft durch Macht zu ersetzen. Aus Sklaverei entstanden, will er Sklaven beherrschen, von Furcht gepeinigt, will er Furcht erwecken. Das Schwert, das sein Arm nicht heben kann, sollen Stärkere, Zahlreichere, Zahllose, durch Klugheit, List, Vertrag und Recht Gefesselte für ihn schwingen. Nicht die Freude am Schaffen und Walten beseelt ihn; unpersönliche Macht sagt ihm nichts. Denn das innere verantwortungsvolle Wesen des Herrschers ist ihm fremd; die äußere Gebärde, Wink und Kniefall, ist ihm Alles. Und schließlich genügt er sich mit dem Schein der Macht, sofern noch diese Furcht und Neid erwecken kann[2])."

Und doch unterliegen die Mutigen unaufhaltsam „der Maulwurfsarbeit ihrer schwachen und klugen Hörigen[3])". „Noch tritt der Kluge dem Starken nicht gerüstet entgegen, noch muß er sich ducken, wenn jener tobt, sammeln, wenn jener genießt. Aber er lernt lauern und spähen, warten und dulden, schmeicheln, lügen und versprechen, arbeiten und schaffen, handeln, tauschen, verbünden und verfeinden. So wirbt er ein Rüstzeug, das, angesammelt, vererbt und vermehrt, ihm, dem Schwachen, dereinst die Mittel verleiht, selbst zum Angreifer und Eroberer zu werden, obzwar nicht im offenen Kampf, und den ihm zum Herrn gesetzten Feind zu verdrängen und zu vertilgen[4])."

So, meint Rathenau, geschah es den Römern seit dem Aufstieg des Christentums. So geschieht es den Germanen seit dem Sieg der Französischen Revolution, seitdem inmitten der Mechanisierung der modernen Gesellschaft „der Boden Europas von befreiten Rassen und emanzipierten Hörigen zu wimmeln begann". „Und zu derselben Zeit als der Demos die Legitimität, das Kapital den Feudalismus überwand, um die Wende des 19. Jahrhunderts, war der Sieg der Klugen über die Starken vollendet[5])."

Noch freilich widersetzen sich einige Inseln der dunklen Flut. Und so wird, bevor das Reich des Zweck-Menschen endgültig hereinbricht, noch ein herrliches Schauspiel geschehen: „Es werden diejenigen Völker, in denen Gesinnung und Idealismus sich am längsten erhalten haben, die Erde unterjochen und eine letzte Aristokratie errichten, die Aristokratie der Nationen. Denn dies ist das unbewußte Ziel der gegenwärtigen Welt, nicht demokratische Kosmopolitie. Solange die Idee lebt, ist sie stärker als jede Macht der Berechnung; bevor sie erlischt, werden auch die Klugen diese Macht erkennen. Sie selbst werden dann die versprengten Nachkommen jener Menschen zu sammeln und zu erhalten suchen, die das Jenseitige zur Erde herabholten — der Menschen ohne Zweck, Furcht und Tadel[6])."

Mit diesen Sätzen endet die Abhandlung des Jahres 1904.

[1]) Ebenda, S. 9 f. — [2]) Ebenda, S. 7. — [3]) Ebenda, S. 20. — [4]) Ebenda, S. 4. — [5]) Ebenda, S. 21. — [6]) Ebenda, S. 23.



Daß der, der sie schrieb, ein Kluger, ein Furcht- und Zweck-Mensch sei[1]), würde der Leser auch dann erahnen, wenn nicht der Verfasser selbst es in einem Brief jener Zeit ausgesprochen hätte. An Frank Wedekind, der ihm zu diesem Aufsatz geschrieben hatte, antwortete Walther Rathenau am 21. November 1904: „Der Furcht-Mensch. Nur ein idealer Leser und Divinator konnte fühlen, daß ich ihn liebe. Schon um Gottes Gerechtigkeit willen. Ist er denn nicht der einzige Unglückliche? Und ist nicht Schmerz der einzige Adel?"

Und dann folgt, in einem Tone, in dem die Elegie plötzlich in einen Triumphgesang umschlägt, das Geständnis:

„Der Starke hat in dieser Welt nichts mehr zu schaffen. Kämen Herkules und Ajax wieder, so fänden sie ihr Brot als Athleten. Thersites aber, und allenfalls Ulyß, spreizten sich als hundertfache Millionäre . . . Was bedeuten die adligen Nachkommen und Erben der Starken? Als Schatten sitzen sie auf den letzten Königsthronen, kommandieren sie ein paar Exerzierplatztruppen und ‚bekleiden' Hofchargen. Die wahre Macht halten die klugen Emporkömmlinge . . . Wer hat den Transvaalkrieg geführt? Lombardstreet. Wer führt den Japankrieg? Lombardstreet und Wallstreet[2])."

Dies ist Walther Rathenau von der Wiege bis zum Grabe: ein Doppelseeliger, ein Doppeldeutiger, ein Doppelzüngiger. Bald beugt er sich scheu vor der „weißen Hand" des blonden Herrn, bald zischt er natterngleich zum giftigen Biß gegen diese „weiße Hand"[3]). Bald schwelgt seine Seele im Triumph der Knechtung der Blonden durch das Geld. Bald schwärmt sie vom letzten großen Welteroberungszug der Menschen ohne Zweck, Furcht und Tadel. Bald träumt sie melancholisch, die letzten der Germanen, den Indianern Nordamerikas gleich, in Reservaten zur Besichtigung zu erhalten.

Walther Rathenau hat die Rassenwerke des Grafen Gobineau gekannt[4]), und sein Bild von der blonden Rasse lehnt sich weitgehend an diesen französischen Begründer der Rassentheorie an. Aus demselben Manne aber, der dieser blonden Rasse mit den Gefühlen des gezeichneten Mörders Kain gegenüberstand, bricht zu anderen Stunden der glühendste jüdische Rassestolz. Als ihm der Dichter Hermann Burte sein Buch „Wiltfeber. Der ewige Deutsche" mit einer Widmung sendet, schickt ihm Walther Rathenau eines seiner Bücher mit der Widmung: „Dem

---

[1]) Harry Keßler, a. a. O., S. 61 f.: „Man kann in dieser Schrift voll bösartigster Psychologie den angeprangerten ‚Zweck-Menschen', ‚Furcht-Menschen', ‚Klugen' fast überall gleichsetzen dem böseren Ich, das Walther Rathenau als Medusenhaupt vor sich sieht."

[2]) Walther Rathenau, Briefe, Dresden 1927, I, S. 41 ff. Hier findet sich auch die charakteristische Wendung: „Ist der Starke dumm, so ist's ein Junker."

[3]) In den Reflexionen, S. 239, schreibt Rathenau unter CXXII folgenden Aphorismus: „Das Schulterzucken und das Gestikulieren mit Ellenbogen und Handflächen sind alte Furchtreflexe, die der Abwehr des Schlages dienen." Ebenda, CXXIII, schreibt Rathenau: „Der freiwillige instinktive Respekt beruht ganz auf Rasseempfindung. Einer edlen weißen Hand gehorchen sie lieber als klugen Argumenten."

[4]) Rathenau an Rittmeister von Müffling am 14. April 1917 (Briefe I, S. 253 ff., Nr. 244): „Gobineau kenne ich, und lange Zeit habe ich mich, wie meine früheren Schriften es ausweisen, mit Rassentheorie befaßt und mich einigermaßen im Banne herkömmlicher Anschauungen von ähnlicher Art wie die Gobineauschen befunden."

ewigen Deutschen — der ewige Jude[1])." Und Jahre später schreibt derselbe Rathenau einem Offizier: „Wissen Sie, wozu wir Juden in die Welt gekommen sind? Um jedes Menschenantlitz vor den Sinai zu rufen. Sie wollen nicht hin? Wenn ich Sie nicht rufe, wird Marx Sie rufen! Wenn Marx Sie nicht ruft, wird Spinoza Sie rufen. Wenn Spinoza Sie nicht ruft, wird Christus Sie rufen[2])!"

Derselbe Mann auch, der diesen hemmungslosen jüdischen Rassestolz verkündet, wird sich in der Praxis seines Lebens bald immer heftiger gegen die Behandlung der Juden als einer Rasse oder eines Volkes zur Wehr setzen: „Jedes Blut ist des guten Willens fähig", schreibt er 1916 seinem deutschen Freunde, dem romantischen Verfasser der „Germanenbibel" Wilm Schwaner[3]). „Die Juden sind für mich ein deutscher Stamm wie die Sachsen, Bayern oder Wenden. Du lächelst, denn Du kennst ja alle Rassenlehren. Die Wissenschaft ist mir aber ganz gleichgültig ... Für mich entscheidet über die Zugehörigkeit zu Volk und Nation nichts anderes als Herz, Geist, Gesinnung und Seele. In diesem Empfinden stelle ich die Juden etwa zwischen die Sachsen und Schwaben; sie sind mir weniger nah als die Märker und Holsteiner, sie sind mir vielleicht etwas näher als Schlesier und Sachsen ... Antisemitismus und Partikularismus sind für mich so ziemlich das gleiche[4])."

Schillernd in allen Farben des Chamäleons sind die Bücher, in denen Walther Rathenau seine Philosophie niederlegte.

Die drei großen Hauptwerke seiner Feder gehören zusammen: „Zur Kritik der Zeit"[5]), erschienen im Januar 1912; „Zur Mechanik des Geistes", erschienen im Oktober 1913; und „Von kommenden Dingen", erschienen im Februar 1917.

Sie alle gehen aus vom Grundschema des ewigen Kampfes der „Klugen" gegen die „Starken". Sie lehren, daß das moderne Zeitalter ein Zeitalter unaufhaltsamer Mechanisierung, und daß diese Mechanisierung zugleich die unaufhaltsame Entgermanisierung sei[6]). Gewiß, noch widerstehen manche Inseln dem Ansturm der Mechanisierung. Die größte dieser Inseln ist das preußische Königtum und seine Junkerkaste. An einer Stelle der „Kommenden Dinge" schildert Rathenau den Aufbau dieses preußischen Staates am Bild eines vornehmen Regiments, in dem sich, so meint er, Herren und Gemeine als zwei Rassen abzeichnen. Hier die adeligen Offiziere, „schmal erscheint das Haupt, scharf das Profil, weich und blond das Haar, ... vornehm geformt und weiß sind die Hände". Und dort der Mann, der Untertan aus slawischem Blut, der diesem Herrn noch gehorcht, ja ihn liebt, für ihn durchs Feuer geht. Denn „der Mann verehrt die weiße Hand[7])".

---

[1]) So berichtet Franz Blei, Erinnerungen an Rathenau, „Berliner Tageblatt" vom 17. Juli 1927.

[2]) Walther Rathenau an Leutnant Hanns Breisig am 29. November 1919. Walther Rathenau, Neue Briefe. Dresden 1927, S. 86, Nr. 56.

[3]) Rathenau an Schwaner am 23. Januar 1916. Briefe I, S. 202 ff., Nr. 191.

[4]) Rathenau an Schwaner am 18. August 1916. Briefe I, S. 218 ff., Nr. 208.

[5]) Rathenau hat die „Kritik der Zeit" Gerhart Hauptmann, „dem Dichter des Zeitalters", gewidmet.

[6]) In der „Mechanik des Geistes", S. 326, schreibt Rathenau: „Jede Durchschnittsversammlung selbstgeschaffener Machthaber führt uns dies Bild vor Augen: wir begegnen den wohlbekannten Zügen sklavischer Gelüste und Verschlagenheiten bei den Herren und finden oft genug das Zeugnis edleren Blutes in den schweigenden Zügen derer, die sie bedienen." Rathenau hat vielleicht an eine Aufsichtsratssitzung der AEG. gedacht.

[7]) Walther Rathenau, Von kommenden Dingen. Berlin 1917, S. 261 f.

Und doch, so sagt uns Rathenau, muß auch diese Herrenkaste fallen. Das germanische Mutideal hat wohl den Ansturm des Christentums überdauert. Den Ansturm der Mechanisierung wird es nicht überdauern. Gewiß, die Entwicklung geht schrittweise vor sich: „Ein feiger Mensch könnte, abgesehen von slawischer Literatur, heute noch nicht Held europäischer Geschichte sein, auch wenn er mit allen Tugenden der Evangelien ausgestattet wäre ... Die mechanistische Epoche dagegen übernahm von ihren Schöpfern, unterdrückten und furchthaften Stämmen, das Mitleid, das nichts anderes als eine altruistische Furchtempfindung ist[1])."

Die Mechanisierung — sagt uns Rathenau — hat ihren Höhepunkt noch lange nicht erreicht. Erst wenn sie ihren Gipfelpunkt erreicht hat, wird sie aus ihrem Schoße heraus die Gegenkräfte gebären, durch die sie sich selbst überwindet. Der „Antichrist" der Zeit, der zweckhafte Intellekt, wird sich selbst vernichten[2]), indem er — sich verallgemeinert. Rathenau gibt ein Beispiel: „Wie in den galizischen und polnischen Städten eine zurückgebliebene, aber intellektuell geschärfte jüdische Bevölkerung wirtschaftlich erfolglos bleibt, weil die Einzelnen wechselweise einander gewachsen sind, so wird allmählich überall der unproduktive Verstand zu seiner eigentlichen Verwendung kommen, die nicht in der Führung, sondern in Leistung und Dienst besteht. So wird abermals die Führung und Verantwortung freigegeben für den intuitiven und schöpferischen Geist ...[3])."

Der Leser staunt. Aber er mag sich daran erinnern, daß eine ganz ähnliche Lehre derjenige Rassegenosse Rathenaus ersonnen hat, der ein halbes Jahrhundert die deutsche Arbeiterbewegung unter seinen Bann zwang: Karl Marx[4]). Auch Karl Marx lehrt, daß der Kapitalismus erst dann sich selbst überwinden werde, wenn er auf seine äußerste Spitze getrieben und zu seiner mächtigsten Entfaltung gesteigert sei; daß es also die Aufgabe des sozialistischen Proletariats sei, zuerst dem Hochkapitalismus in seinem Kampf gegen den Feudalismus, gegen Könige, Junker und Militärs, in den Sattel zu helfen.

Beide Lehren sind aus jüdischen Instinkten geboren. Beide predigen am Ende der Zeiten das tausendjährige Reich des Messias. Aber beide Prediger leben bis zur Ankunft des Messias mit allen Fasern ihres Seins in ihrem Zeitalter des aufsteigenden Kapitalismus und Mechanismus. Beide Prediger lieben zutiefst diese literarisch kritisierte mechanistisch-kapitalistische Welt, die ihrer Rasse den Aufstieg erleichtert[5]). Beide empfinden nur e i n e n tiefen echten Haß, den Haß gegen die blonden Herren.

---

[1]) Walther Rathenau, Zur Kritik der Zeit. Berlin 1912, S. 102 f.

[2]) Walther Rathenau, Zur Mechanik des Geistes. Berlin 1913, S. 339.

[3]) Ebenda, S. 331.

[4]) Theoretisch wendet sich Rathenau gegen Marx, diesen „gewaltigen und unglücklichen Menschen". Marx vertraue auf die „Wissenschaft", er, Rathenau, auf das „Herz". (Von kommenden Dingen, S. 65.) Die Unterscheidung ist jedoch reine Dialektik. Vgl. Ottokar Lorenz, Karl Marx, Forschungen zur Judenfrage, Band II, Hamburg 1937, S. 143 ff.

[5]) In der 1919 erschienenen Schrift „Kritik der dreifachen Revolution. Apologie", S. 86, schreibt Rathenau: „Ich bekämpfe die Mechanisierung nicht. Ich habe sie bloßgelegt ... und gezeigt, wie der Geist sie bewältigt und zum Guten zwingen kann. Eine Naturkraft bekämpft man nicht, man wird von ihr überwältigt, oder beherrscht sie." Etta Federn-Kolhaas, a.a.O., S. 188, verteidigt Rathenau gegen den Vorwurf, sein Leben habe seiner Lehre widersprochen: „Rathenau hatte aber niemals eine Lehre der Askese gegeben, sondern immer gefordert, daß die Mechanisierung erfüllt werde, um sie zu überwinden, um ihrer Herr zu werden."

Das tausendjährige Reich, das Walther Rathenau in seinen Schriften verkündet, hat den Namen: Das Reich der Seele. Das Buch „Mechanik des Geistes" führt den Untertitel: „Die Geburt der Seele."

Alle Werte findet Walther Rathenau entwertet. „Es ist, als sei die Welt flüssig geworden und zerrinne in den Händen. Alles ist möglich, alles ist erlaubt, alles ist begehrenswert, alles ist gut. Zuletzt tut der Abgrund der Zeiten sich auf, und es zeigt sich wie in Macbeths Spiegel jedes der Gesichte zu schwankenden Geschlechterreihen erweitert; jeder Mosaikstein des flimmernden Bildes wird zur endlosen Linie, und in jedem Querschnitt des Bündels erscheint ein neues Symbol unsäglicher Relativitäten. Der Mensch aber begehrt Glauben und Werte[1])."

Was ist der einzige Wert, der den Menschen aus diesem furchtbaren Nihilismus rettet? Es ist, so antwortet Walther Rathenau, die Seele.

Aus Natur und Schaffen, aus Liebe und Transzendenz erwächst die Seele. Am meisten aus der Liebe, aus der „Liebe des Franziskus[2])". Sie hebt den Geist der Mechanisierung aus den Angeln. Einst kommt das Zeitalter der Seele, über dem die „franziskanische Heiterkeit" lächeln wird[3]).

Wird die Wandlung nicht zu schwer, nicht unmöglich sein? Sicherlich, so antwortet der Prophet, „immer werden, und jedem Menschen, im Traum und Wachen, Düsternisse über die Seele schleichen, immer werden wir wanken und irren; was der Geist mißbilligt, werden die Dämonen des alten Blutes insgeheim vollenden; wir werden wie heute schreckensbleich vor unseren eigenen Handlungen stehen und nicht begreifen, wer und was sie beging. Aber der Zauber des Bösen und der Verzweiflung ist gebrochen, wenn die Richtung gefunden ist, wenn der Irrtum zur Ausnahme wird, wenn der Wille feststeht[4])."

Der „Geist" also wird stärker sein als „die Dämonen des alten Bluts". Ja, gerade die „Dämonischen" werden die Führer der neuen Entwicklung sein, weil sie die Notwendigkeit des Heils tiefer empfinden[5]). Gerade aus den breiten Massen, die heute Träger und Sklaven der Mechanisierung sind, wird das „Reich der Seele" emporsteigen. Diese breiten Massen sind für Rathenau Träger des slawischen Blutes. Ihnen gehört die Zukunft. Jene herrlichen blonden Edelmenschen sind todgeweiht. Aber ihr Sterben wird „in schöner Tragik lebendig". Mit der „Opfergabe" ihres edlen Blutes werden sie unedleres Blut erlösen[6]). Einmal, da werden auch jene niederen Rassen veredelt, „vernördlicht" sein. Denn der Geist formt ja die Rasse. Die blonden Herren hatten sich von der Stärke und von der Intuition her dem Seelenreich genähert. Die „Demütigen und Geknechteten" aber, die „enterbten Stämme und Schichten mittleren Blutes" nähern sich der Intuition auf dem Wege über die Seele, auf dem Wege der Entsagung und Heiligung, auf dem Weg des Leides. „Vielleicht", so meint Rathenau, „findet sich bei tiefstem geistigen Stande zu diesem Zeitpunkt keine größere Seelennähe der Massen als in den geknechteten Bauernschaften Rußlands." Aber wenn erst die anderen Völker Europas erwachen, so werden in ihnen noch stärkere Lebenskeime

[1]) Walther Rathenau, Zur Kritik der Zeit, S. 128 f.
[2]) Walther Rathenau, Zur Mechanik des Geistes, S. 36.
[3]) Ebenda, S. 320. — [4]) Ebenda, S. 294. — [5]) Ebenda, S. 211 ff. — [6]) Ebenda, S. 333.

sich emporringen als in jenen Nachbarstämmen. „Die alte Welt züchtete in Völkereinsamkeit den Mut, um durch gewaltsamen Überfall verwöhnte Massen in Wallung zu bringen; die Mechanisierung bedarf des physischen Mutes nicht mehr, um ihren Völkerkessel im Sieden zu erhalten; sie bedarf nicht mehr des edelsten Blutes, um das unedlere zu würzen; denn unfreiwillig und unbewußt übernimmt sie den kühnen Versuch, aus Blut schlechthin die Seele zu destillieren und durch ihre Wunderkraft jene alten primären Tugenden nebenher zu erwecken. So erfüllt es sich: die Letzten werden die Ersten sein: der Weg des freien Mutes war zu kurz, der Weg der Intuition war zu eng, der breite Weg des Leidens und der Einkehr ist für alle geebnet, und die Erkenntnis weist ihn. Die Not der seelenlosen Zeit, in der wir leben, ist noch nicht am höchsten, und dennoch erblicken wir ihr Ende; es naht, herbeigeführt durch jene Massen . . .[1])."

Aus der Welt des Grafen Gobineau, in der wir Rathenau auf eisigem Nordlandfelsen von blonden Recken träumen sahen, sind wir unversehens in eine ganz andere Welt geführt: aus östlichen Steppen erhebt sich Tolstois und Dostojewskis Erlösungsgesang und in franziskanischer Heiterkeit, so scheint es, lauscht Walther Rathenau dem dumpfen Marschtritt der Massenbataillone, die aus der Niederrasse ins Reich der Seele ziehen.

Demjenigen, der die jüdisch-bolschewistische Revolution von 1917/1919 erlebt hat, wird jene Prophezeiung von der erlösenden Heraufkunft der niederrassigen Massen — gedruckt 1912 in der „Mechanik des Geistes" — ein wilderes Antlitz annehmen. Aus der mönchischen Kutte des Heiligen Franziskus, in der Walther Rathenau den Fischen und Vögeln das Reich der Seele zu predigen schien, wird ihnen plötzlich eine andere Gestalt entgegenschreiten. Die wilde Gestalt jenes Weibes, das Walther Rathenau im Jahre 1898 in einem Artikel der „Zukunft" verherrlicht und dann vor Gericht verleugnet hatte. „Der Wahrheit Rache" hatte der Artikel geheißen, und als „eine Legende aus dem babylonischen Talmud" hatte er sich getarnt[2]). In Gestalt eines nackten Weibes erscheint die Wahrheit vor einem törichten König und kündet seinen Untergang. Der König schlägt sie ans Kreuz. Sie aber reißt sich los. Steigt, das Schwert in der Hand, einen roten Schleier um das Haupt, auf die Dächer der Häuser. Ruft die Schläfer zum Aufruhr und zum Kampf. „Zerschmettert, die euch schlugen, und zermalmt, die euch drückten."

Da erhob sich das Volk; und sie erbrachen die Tore des Palastes und erschlugen den König samt seinen Kindern und seinem Gesinde. Und da sie am Brande und Raube sich sättigten, schritt das Weib hinaus aus den Toren der Stadt und war schöner denn je zuvor."

Als dieser anonyme Aufsatz, am 2. Juli 1898, in der „Zukunft" erschienen war, hatte der Staatsanwalt gegen den Herausgeber Harden die Anklage wegen Majestätsbeleidigung erhoben; denn, so schien es dem Staatsanwalt, der Artikel bedrohte in versteckter Form den deutschen Kaiser. Hinter dem Gorgonenhaupt des

[1]) Ebenda, S. 333.
[2]) Gedruckt in Walther Rathenau, Impressionen, S. 103 ff., unter dem Titel „Vom Schriftgelehrten und von der Wahrheit".



bolschewistischen Königsmordes war dann in der Gerichtsverhandlung der Verfasser des Artikels, Direktor Dr. Rathenau, hervorgetreten und hatte, elegant und in gekränkter Unschuld, erklärt, der Artikel sei ganz zu Unrecht auf Seine Majestät den Kaiser bezogen worden; er, Rathenau, sei als Monarchist und Nationalliberaler bekannt.

Das Gericht hatte die Anklage des Staatsanwalts abgewiesen.

Das Gericht wußte nichts von den labyrinthischen Gängen in der jüdischen Seele des Direktors Dr. Walther Rathenau.

Es wußte nicht, daß tief unter der distinguierten Eleganz dieses „nationalliberalen" Millionenerben, tief unter der Gobineauschen Germanenschwärmerei und der „franziskanischen" Erhabenheit dieses philosophischen Dilettanten der glühende „Hundehaß" des Ewigen Juden verborgen lag.

Es wußte nicht, daß in diesem Juden alles Philosophieren nur dem einen Ziel galt: Flügel zu schmieden, um jene bewunderten und gehaßten blonden Herren zu überfliegen. Und da die Flügel immer wieder brachen, da keine Philosophie die Letzten zu den Ersten umzudichten vermochte; da das Wort aus der „Mechanik des Geistes[1])": „Gesuchte Originalität ist transzendenter Betrug, denn sie unternimmt es, die Seele zu erlisten", furchtbar auf den eigenen Autor zutraf, so blieb nur die glimmende Sehnsucht übrig, daß die „Letzten" einmal mit viehischer Gewalt die „Ersten" unter ihr Joch zwingen würden.

Die viehische Gewalt aber mußte sich der jüdische Furcht-Mensch entleihen. Er mußte sie suchen in den breiten Massen, die um sozialen Aufstieg rangen. Darum bei Walther Rathenau — genau so wie bei Karl Marx — die Lehre von den „zwei Völkern[2])", den Herren und den Knechten, die niemals wirklich eins werden könnten, zwischen denen Gegensatz und Haß tausendmal tiefer sei als Gegensatz und Haß der Nationen! Darum bei Walther Rathenau — über Karl Marx hinaus — die Sucht, auf jene breiten Massen auch das rassische Minderwertigkeitsgefühl zu übertragen, das im eigenen jüdischen Blute tobt! Nicht nur „Proletarier" sollen sie sein, wie es ihnen Karl Marx eingehämmert hatte — nein, auch minderrassige, slawische Knechte, die im Untertanengeiste der Obrigkeit der blonden Herren folgen.

Und während die lockende Stimme des Furcht-Menschen die rohe Kraft der Masse aufreizt, bis sie einst die Kolben gegen die blonden Herren erheben wird, greift der Furcht-Mensch leise und listig nach dem Szepter der Macht. Rathenau hat die eigene Gier gezeichnet in jener Stelle der „Mechanik des Geistes", wo er den Ehrgeiz des Zweck-Menschen in Gegensatz stellt zu dem Schaffenstrieb des schöpferischen Menschen: „Der Ehrgeiz", sagt er, „ist nicht schöpferisch. Uralte Rache und Ranküne getretenen Sklaventums hat ihn emporgetrieben. Nicht mehr gehorchen müssen, nicht mehr vernichtet werden, nicht mehr beiseitestehen, nicht mehr ausgeschlossen sein, ist seine angsterfüllte Leidenschaft. Endlich einmal selbst herrschen und angebetet werden, die Menschheit erniedrigen, um sich zu erhöhen, alles besitzen, um nach Willkür zu verteilen und selbst die Großmut zur Fratzenkomödie zu machen, ist sein Traum. Er wird sich wegwerfen und beschmut-

[1]) Walther Rathenau, Mechanik des Geistes, S. 64.
[2]) Walther Rathenau, Von kommenden Dingen, S. 39.

zen, um zu erreichen; im Triumph glaubt er die Schande zu ersticken. Sklavenblut im Despotengewand; sein Wesen ist Furcht, Gier, List und Zweck[1])."

3.

Von des Sklavenblutes Ehrgeiz, Aufstieg und Sturz erzählt der, der nun aus Walther Rathenaus Theorie ins Feld seiner Praxis herniedersteigt.

Der Mann, den wir als den Propheten leidender und sich erlösender Massen kennenlernten, sitzt, ein hundertfacher Aufsichtsrat, im Büro der AEG., seit 1902 im Büro des Bankiers Carl Fürstenberg in der „Berliner Handelsgesellschaft". Hier im Kontor[2]), zwischen zwei Sitzungen, zu denen er im eleganten Auto gleitet, und zwischen zwei Telephongesprächen über die Börsenlage, diktiert er, stets kühl, stets druckfertig[3]), der Sekretärin den neuesten philosophischen Traktat: den Fluch des Propheten gegen den „Antichrist" der Mechanisierung, die Botschaft vom kommenden Reich der Seele und von der Liebe des Sankt Franziskus.

Der alte Rathenau und seine stammverwandten Geschäftsfreunde schüttelten den Kopf. Emil Rathenau soll einem Bekannten, der ihm versicherte, es sei schwer, solche Bücher zu schreiben wie Walther es tue, halb mürrisch, halb scherzhaft geantwortet haben: Ja, aber schwerer sei es wohl noch, solche Bücher zu lesen. Der alte Fürstenberg, ein Meister des schnoddrigen jüdischen Witzes, prägte das Wort, das Walther Rathenau noch lange verfolgt hat: Walther sei ein Christus in Frack und Bügelfalte. Albert Ballin, dem das „Bücher machen" als eine Zeitvergeudung erschien[4]), erzählte gerne einen Ausspruch Walther Rathenaus, den er erfunden haben mochte, der aber jedenfalls nicht übel erfunden war: „Seit der Erschaffung der Welt hat es drei ganz große Männer gegeben, merkwürdigerweise alle drei Juden: Moses, Jesus — den dritten zu nennen verbietet mir meine Bescheidenheit[5])."

Aber wenn der lose Witz dieser jüdischen Nurgeschäftsleute den Geschäftsmann-Propheten nicht immer schonte, so zerriß er doch nie die Solidarität dieses Kreises der mächtigen und führenden Juden. Emil Rathenau, Carl Fürstenberg, Albert Ballin, noch mehr Maximilian Harden, der ihm am nächsten stand[6]) — sie alle fühlten mit dem Instinkt guter Rechner, daß Walthers franziskanische

[1]) Walther Rathenau, Zur Mechanik des Geistes, S. 297 f.

[2]) Carl Fürstenberg, a. a. O., S. 379.

[3]) Vgl. auch Willy Haas, „Der Herr Doktor", „Prager Tageblatt" vom 27. Juni 1922: „Walther Rathenau sieht aus, wie die Statue Walther Rathenaus einmal aussehen wird. Der Bildhauer wird's leicht haben. Er spricht so, daß ich eigentlich sofort zur Feder greifen müßte, um zu schreiben: Ein Gespräch mit Walther Rathenau."

[4]) Rathenau, Briefe I, S. 84 f., Nr. 60. Rathenau schreibt am 28. November 1911 an Stefan Zweig, Ballin habe ihm geschrieben: „Wie kommt's, daß Sie Zeit finden, Bücher zu machen?"

[5]) Bernhard von Bülow, Denkwürdigkeiten. Berlin 1931, III, S. 41. Ebenda erzählt Bülow, Ballin und Dernburg hätten verbreitet, daß Walther Rathenau, „während sein Vater in den letzten Zügen lag, die Gedenkrede memoriert habe, die er bei der Trauerfeier zu halten beabsichtigte und vor dem Spiegel sorgsam die Gesten und Blicke einstudiert habe, mit denen er den Trauersermon vortragen wollte".

[6]) Nach Harry Keßler, a. a. O., S. 158, ist die enge Freundschaft Walther Rathenaus und Hardens 1913 zerbrochen. Dann seien bis 1918 „Versöhnungen und Brüche" einander gefolgt. „Doch die Einzelheiten des Zwistes entziehen sich heute noch der Öffentlichkeit."

Theorie nichts war als die Sabbatunterhaltung eines Millionärs, daß auch er, der seine Arbeiter und Angestellten nicht minder hart hielt wie sein Vater Emil[1]), ein guter Rechner war, und daß sie daher auf ihn rechnen konnten. Im Tiefsten blieb sein Weg der ihre, der Weg der „Furcht, der Gier, der List und des Zweckes".

Walther Rathenau war reich durch das Erbe des Vaters. Walther Rathenau war noch reicher geworden durch die eigenen Geschäfte. Er trug in sich das Machtbewußtsein des Finanzherrn. In seiner Jugend soll er einen Augenblick geträumt haben, Offizier zu werden. 1890/91 diente er bei den feudalen Garde-Kürassieren. Aber weil er Jude war, so klagte er später, habe er es nur zum Vizewachtmeister gebracht. Seitdem haßte er die Offiziere. Dem Abgeordneten Pachnicke schreibt er 1908, das reaktionäre Ideal seiner Jugendzeit, das sich im „Offizierstum" verkörpert habe, weiche jetzt langsam der Achtung der „bürgerlichen Kraft", „die heute andere Armeen kommandiert als ein Leutnant der Reserve[2])". Auch das Beamtentum hat er verachtet. Als junger Mann hat er in den Jahren 1891—93 zu Neuhausen in der Schweiz in der von der AEG. gegründeten Aluminium-Industrie-AG. als technischer Beamter gearbeitet. „Beamter bleibe ich nicht, und wenn mein Leben daran hängt", schrieb er damals an die Mutter[3]). Dieselbe Verachtung des Beamtenstaates spricht aus den Worten, die er einmal in der Vorkriegszeit dem freisinnigen Abgeordneten Heinrich Pachnicke sagte: „Von den Ministern" — so schreibt Pachnicke in seinen Erinnerungen — „sagte mir Rathenau, daß jeder nur sein kümmerliches Dasein friste, ohne große Zukunftspolitik zu treiben. Von den Abgeordneten schien ihm kaum einer ministrabel . . . In bezug auf Presse und Parlament erklärte er, in Deutschland lohne die Bestechung nicht. Die Abgeordneten hätten nichts zu sagen, und was in den Zeitungen stünde, entscheide wenig über Erfolg und Mißerfolg. Etliche Summen würden bei Emissionen ja für die Presse ausgesetzt, aber allzuviel sei das nicht. In Frankreich fordere le syndicat de la presse z. B. bei Eisenbahnunglücken von der betroffenen Gesellschaft einige hunderttausend Francs gegen die Zusicherung, die Spender als unschuldig zu behandeln[4])."

Die Macht, die im Gelde lag, wußte also der Philosoph der Seelenhaftigkeit wohl zu schätzen. Aber der Verfasser von „Höre, Israel!" wußte auch, daß Reichtum allein noch nicht mächtig macht. Was er suchte, war gesellschaftliche Anerkennung und zuletzt politische Macht.

Seit der Wende des 19. zum 20. Jahrhundert begegnete man in den großen

---

[1]) Selbst Etta Federn-Kolhaas, a. a. O., S. 162 ff., muß sich Gedanken darüber machen, warum Walther Rathenau nicht nur in der AEG. karge Löhne zahlte, sondern auch „bei privaten Entlohnungen überaus sparsam" war. Sie weist auf angeblich anderweitige Freigebigkeit Rathenaus hin, will aber „die diesbezügliche Korrespondenz" nicht vorlegen, da Rathenau „in diesen Dingen äußerst diskret war". Auch weist sie darauf hin, daß Rathenau drei Fünftel seines Vermögens in einer gemeinnützigen Stiftung anlegen „wollte". Ob Rathenau dies wollte, mag dahingestellt bleiben. Getan hat er es jedenfalls nicht.

[2]) Walther Rathenau, Briefe I, S. 57, Nr. 30, vom Neujahr 1908.

[3]) Ebenda, S. 32 f., Brief Nr. 14 vom 1. Januar 1893.

[4]) Heinrich Pachnicke, Führende Männer im alten und neuen Reich. Berlin 1930, S. 201 und 202.

Salons von Berlin dem jungen Dr. Rathenau. Es waren diejenigen adligen Salons der Reichshauptstadt, wo internationale Beziehungen und zum Teil auch internationale Blutmischung bereits die sogenannten „Vorurteile" der Landjunker gegen das Judentum zum Schweigen zu bringen begannen. Salons wie der der Gräfin Harrach; der Frau von Hindenburg, Tochter des Fürsten Münster und seiner russischen Frau; der Frau Cornelie Richter, Tochter Meyerbeers; der Fürstin Guido Henckel-Donnersmarck, geschiedenen Muravioff, geborenen Slepzów; der Fürstin Marie Radziwill, geborenen Gräfin Castellane; und der Fürstin Bülow, geborenen Beccadelli di Bologna. Der Einfluß dieser Salons reichte weit. Sie waren unabhängig selbst gegenüber dem Kaiser. Sie vergaben hohe und höchste Posten, vor allem der Diplomatie, und hielten dabei dem Einfluß der alten Beamtenschaft die Waage, vor allem unter den Kanzlerschaften von Bülow und Bethmann Hollweg, die beide zu diesen Kreisen gehörten[1]).

Der Reichskanzler Fürst Bülow hat später in seinen „Denkwürdigkeiten" von seinem ersten Zusammentreffen mit Walther Rathenau eine amüsante Schilderung gegeben. Bernhard Dernburg, der halbjüdische Staatssekretär für die Kolonien, hatte dem Kanzler seinen „besten Freund", den Dr. Rathenau, empfohlen. „Als ich am nächsten Nachmittag auf der Terrasse des Reichskanzlerpalais saß, die, neben meinem Amtszimmer gelegen, mir im Sommer ein angenehmer Aufenthalt war, trat, von meinem Diener geleitet, Walther Rathenau vor mich. Er war damals kaum vierzig Jahre, sah aber älter aus. Eine sehr sympathische Erscheinung. Er war tadellos angezogen. Er näherte sich mir mit einer gleichfalls tadellosen Verbeugung, in der Haltung eines jeune premier des Théatre Français: Delaunay oder Guitry, der in einem Stück von Emil Augier oder Victorien Sardou bei dem strengen Vater um die Hand der angebeteten Tochter anhält. ‚Ew. Durchlaucht', begann er mit wohltönendem Organ und indem er die rechte Hand auf die linke Brust legte, ‚bevor ich der Gunst eines Empfangs gewürdigt werde, eine Erklärung, die zugleich ein Geständnis ist!' Er machte eine kleine Pause, dann, mit schönem Ausdruck: ‚Durchlaucht, ich bin Jude!' Ich antwortete, daß ich keinen Anlaß gegeben hätte, bei mir Vorurteile und insbesondere antisemitische Tendenzen vorauszusetzen. ‚Von dem Fürsten Bülow', meinte Walther Rathenau, indem er sich nochmals und feierlich verneigte, ‚habe ich diese edle Antwort erwartet.' Er blieb lange. Wir führten ein angeregtes Gespräch, de omni re scibili, dem manche ähnliche Unterhaltungen in Berlin, Norderney und Rom folgen sollten[2])."

Auch dem Kaiser hatte sich Rathenau genähert. Böse Zungen erzählten, wie man zu den Stunden, in denen der Kaiser im Tiergarten zu reiten pflegte, dort auch den Dr. Rathenau hoch zu Roß galoppieren und durch ehrfurchtsvollen Gruß die Aufmerksamkeit der Majestät auf sich lenken sehe[3]). Als Wilhelm II. den neuernannten Staatssekretär Dernburg zum erstenmal empfangen hatte und der reiche Bankier in seinem selbstgesteuerten Auto erschienen war, hatte der Kaiser wohlgefällig ausgerufen: „Das ist recht! Ich wollte, alle meine Minister

[1]) Harry Keßler, a. a. O., S. 55 f.
[2]) Bernhard von Bülow, a. a. O., III, S. 39 f.
[3]) Nach „Deutsche Tageszeitung", 14. April 1919.

führen Automobil[1])!" War es nicht möglich, daß auch der Anblick eines reitenden jüdischen Finanzmannes die Gunst des Monarchen weckte?

Als Walther Rathenau nach dem Sturz des Kaisers die Schrift „Der Kaiser" veröffentlichte[2]), in der er jede Art des Monarchismus als einen unwürdigen Knechtsdienst schilderte und über das „blitzende blaue Auge" der Souveräne witzelte[3]), da hat er — wie viele andere — auf jene merkwürdige Vorliebe hingewiesen, die Wilhelm II., wohl als Erbteil der englisch-koburgischen Mutter, für den Reichtum hegte; „für strahlende Großbürger, liebenswürdige Hanseaten, reiche Amerikaner", sagt Rathenau[4]), der die „strahlenden" und „reichen Juden" nicht nennen will. Und Rathenau rechnet es mit zu den „tragischen Zügen" des Kaisers, daß er „dieses Großbürgertum lieben mußte und alles verfolgen, was ihn hätte retten können[5])". Er nennt den Kaiser eine „ahnungslos gegen sich selbst gerichtete Natur" und will ihm schon in jener Zeit des ersten Kennenlernens die Prognose gestellt haben: „Ein Bezauberer und ein Gezeichneter. Eine zerrissene Natur, die den Riß nicht spürt; er geht dem Verhängnis entgegen[6])."

Es besteht kein Anlaß, zu bezweifeln, daß Walther Rathenau tatsächlich schon in jenen Jahren den Kaiser als eine sich selbst vernichtende Natur erkannt hat. Gerade daß dieser Monarch kein ungebrochener „blonder Herr" mehr war, sondern eine schwache Natur, die hinter der Maske der Schneidigkeit die Furcht verbarg, brachte ihn dem Psychologen der Furcht nahe.

Es ist auch nicht zweifelhaft, daß der Mann, der im Jahre 1898 jene Vision des Königsmordes veröffentlicht hatte, im Innersten der Seele das germanische Königtum haßte und daß ihn an jenem Monarchen eben der sich selbst vernichtende Charakter anzog.

Aber es ist auch entscheidend für das Charakterbild des Mannes, wie er in jenen Jahren den Dolch des Königshasses nur verborgen im Gewande trug. In dem Aufsatz „Von Schwachheit, Furcht und Zweck", den er 1908 in den „Reflexionen" drucken ließ, hatte er die Königstreue der germanischen Völker als die vornehmste Form des Menschendienstes bezeichnet[7]), weil sie nicht Knechtschaft aus Furcht sei, sondern Gefolgschaft aus Treue. Noch 1917, in den „Kommenden Dingen", bekennt er seine „tiefe" monarchische Überzeugung, nach der an der Spitze staatlicher Macht „ein Geweihter" stehen müsse, „kein Arrivierter einer glücklichen Karriere[8])".

Mit solchem Bekenntnis der List klomm er den Weg hinan, den neben ihm Albert Ballin, Carl Fürstenberg und manche anderen Juden gegangen waren.

Im Jahre 1900 hat er durch die Vermittlung des Staatssekretärs Podbielski erreicht[9]), zusammen mit einem anderen Mitglied der AEG., dem Grafen Arco[10]), zum erstenmal vor dem Kaiser über Elektrotechnik sprechen zu dürfen. „Im

---

[1]) Bernhard von Bülow, a. a. O., II, S. 266.
[2]) Walther Rathenau, Der Kaiser. Berlin 1919. Das 1. bis 15. Tausend erschien im März 1919.
[3]) Ebenda, S. 16. — [4]) Ebenda, S. 34. — [5]) Ebenda, S. 11. — [6]) Ebenda, S. 27.
[7]) Walther Rathenau, Reflexionen, S. 11 f.
[8]) Walther Rathenau, Von kommenden Dingen, S. 247.
[9]) Nach Maximilian Harden, „In der Mördergrube", „Zukunft", 1. Juli 1922.
[10]) So die „Deutsche Allgemeine Zeitung" vom 27. August 1931. Graf Georg Arco war Vierteljude.

ganzen", schrieb er später in seiner Schrift „Der Kaiser", „habe ich den Kaiser etwa zwanzigmal gesehen, von 1901 bis Anfang 1914 durchschnittlich ein- bis zweimal im Jahr, manchesmal freilich einige Stunden lang[1])."

Ein anderer Jude, Kurt Tucholsky, hat ihn damals, 1919, in einem Artikel der „Weltbühne" mit beißender Ironie traktiert: „Noch zittern", so höhnte Tucholsky den ehemaligen Günstling Wilhelms II., „die beseligenden Stunden nach, da er ‚die Gelegenheit hatte', Seiner Majestät persönlich gegenübertreten zu dürfen. Das ist ganz made in Germany: noch in den harmlosen Worten, in denen Rathenau sagt, er habe mit dem Kaiser soundso oft gesprochen, liegt eine Lakaiendemut, die fast unerklärlich ist[2])".

Der Pfeil saß. Denn so mutig der Rathenau von 1919 den gestürzten Kaiser peitschte, und so wenig ein Kenner seiner Seele zweifeln konnte, daß in diesem Manne die Haßinstinkte jener königsmörderischen talmudischen Legende lebten, so wenig konnte ein Kenner dieser vielfältigen Seele daran zweifeln, daß Walther Rathenau in der kaiserlichen Zeit sich auch an dem Umgang mit den letzten, müde werdenden Erben der Adelsrasse berauschte.

Ein älterer Freund, der Bankier Fürstenberg, kann in seiner „Lebensgeschichte" nicht umhin, über Walthers ständige „Halsschmerzen", also über seine Sucht nach Orden, zu scherzen[3]). Mit Bernhard Dernburg hat sich Walther Rathenau überworfen, weil er einen Orden erstrebte, für den Dernburg sich das Verdienst zuschrieb. Bülows direkte Verwendung beim Kaiser hat dann für Rathenau den Kronenorden 2. Klasse erwirkt. „Der Orden und das prächtige blaue Band, an dem er um den Hals getragen wurde, gefielen Rathenau sehr wohl." Den Stern zum Kronenorden hat Bülow vergeblich beim Kaiser für Rathenau erbeten[4]). Aber vielleicht die stolzeste Stunde in Rathenaus Leben vor jenem Jahre 1921, das ihn zum Minister des Reiches machte, war die Stunde, als er, Emil Rathenaus Sohn, im Jahre 1909 dem Kaiser das Schloß Freienwalde abkaufte, das Schloß, in dem die Königin Luise gelebt hatte und die Prinzessin Elisa Radziwill gestorben war, und als er sich im Vertrag ausdrücklich das Recht zusichern ließ, daß dieses Schloß weiterhin den Namen „Königliches Schloß Freienwalde" führen dürfe[5]).

Da saß er nun in einem Schloß, das er im Stil der alten Zeit, museumsartig, renovieren ließ. Da trat er in Verkehr mit seinem Gutsnachbarn, dem Herrn auf Hohenfinow, dem Reichskanzler von Bethmann Hollweg[6]). Da empfing er seine Freunde, die ganze geistige und politische Opposition des Kaiserreichs[7]), Dichter wie Gerhart Hauptmann, Dehmel[8]), Wedekind[9]) und viele andere. Da sah er die

[1]) Walther Rathenau, Der Kaiser, S. 26.
[2]) Kurt Tucholsky, „Der Schnellmaler", „Weltbühne" vom 29. Mai 1919. „Er war eben immer dabei . . . ein ganzer Kaiser."
[3]) Carl Fürstenberg, a. a. O., S. 471.
[4]) Bernhard von Bülow, a. a. O., III, S. 44 f.
[5]) Carl Fürstenberg, a. a. O., S. 477 f.
[6]) Harry Keßler, a. a. O., S. 152.
[7]) Ebenda, S. 59 f.
[8]) Dehmel war zweimal jüdisch verheiratet.
[9]) Wedekind, der selbst kein Jude war, war mit einer Frau jüdischer Blutmischung verheiratet.

3. 1700

Genossen der eigenen Rasse: Carl Fürstenberg, Max Liebermann, Albert Ballin, Max Reinhardt, Maximilian Harden. Und wenn Maximilian Harden in einem Brief jener Zeit an Carl Fürstenberg den gemeinsamen Freund Walther Rathenau, ironisch halb, und halb ernst, als „den Schloßherrn“ bezeichnet[1]), so klingt durch das Wort aller geheimer Triumph, den die Kinder der Furcht und des Zwecks empfinden mögen, wenn sie die Erde der Tapferen und Edlen besitzen.

Mehrfach schien es, als werde Walther Rathenau auch das Ziel seines politischen Ehrgeizes erreichen: ein Ministerium. Im Jahre 1906 schied der Erbprinz von Hohenlohe-Langenburg, der als ein Mann des Evangelischen Bundes dem Zentrum unbequem gewesen war, aus der Leitung des Kolonialamtes. Bülow suchte einen Nachfolger. In seinen „Denkwürdigkeiten“ schreibt er, er habe sich in dieser Situation des Scherzwortes erinnert, das ihm einmal der Präsident des Reichstags, der Zentrumsabgeordnete Graf Ballestrem, gesagt habe: „Ein evangelischer Kultusminister ist uns nicht gerade sympathisch; einen katholischen können wir als Minderheit nicht verlangen; wie wäre es, wenn Sie uns einen jüdischen Kultusminister gäben?“ So suchte der Kanzler des zynischen Witzes für das Kolonialamt einen jüdischen Leiter. Er dachte zuerst an Walther Rathenau. Schließlich entschied er sich für den Leiter der Darmstädter Bank, Bernhard Dernburg[2]), dessen Familie bereits getauft war. Getaufte Juden waren schon in ziemlicher Zahl in hohe Posten des Kaiserreiches vorgedrungen: die Staatsminister von Friedberg und Friedenthal, der Präsident des Reichsgerichts, von Simson, die Wirklichen Geheimen Räte Siegfried von Herrmann, Ludwig Hahn, Caspar von Philippsborn, Rudolf Lindau und Karl von Hagen, der Kronsyndikus Heinrich Dernburg, ein Onkel Bernhard Dernburgs. Auch Dernburgs dritter Vorgänger im Kolonialamt, Ministerialdirektor Paul Kayser, war getaufter Volljude gewesen.

Im Jahre 1907 und im Jahre 1908 unternahm Dernburg große Inspektionsreisen in die deutschen Kolonien. Als Begleiter wurde ihm sein Freund Walther Rathenau beigegeben. Es war Walther Rathenaus erste amtliche Mission[3]). Noch führte sie nicht zu einer dauernden Beschäftigung im Staatsdienst. Im Jahre 1908 suchte Bülow einen neuen Reichsschatzsekretär. Er dachte an Walther Rathenau, auch an Carl Fürstenberg oder an Albert Ballin. Aber der Kaiser lehnte ab, da die Berufung eines Juden die Konservativen verstimmen würde[4]).

Auch die parlamentarische Laufbahn hat Rathenau erstrebt. Im Jahre 1911 hat er, einem Angebot des nationalliberalen Parteiführers Bassermann folgend, im Kreis Frankfurt an der Oder als Einheitskandidat der Nationalliberalen und der Freisinnigen kandidieren wollen. Aber der Widerstand aus dem Wahlkreis selbst war so heftig, daß Rathenau zurückweichen mußte[5]).

Noch war die ersehnte Stunde seiner Macht nicht da. Im selben Jahre hat er die Polemik „Staat und Judentum“ veröffentlicht, in der er gegen die Judenpolitik des preußischen Staates kämpft. Diese Judenpolitik, die Wirtschaft und Presse,

[1]) Carl Fürstenberg, a. a. O., S. 419, Brief Hardens an Fürstenberg vom 19. August 1911.
[2]) Bernhard von Bülow, a. a. O., II, S. 266 f.
[3]) Harry Keßler, a. a. O., S. 138.
[4]) Bernhard von Bülow, a. a. O., II, S. 385.
[5]) Harry Keßler, a. a. O., S. 152.



Advokatur und Theater bereits widerstandslos dem Judentum preisgegeben hatte und die wohl noch den Staatsapparat durch ungeschriebenes Gesetz dem Konfessionsjuden verschloß, ihn aber bedenkenlos dem getauften Juden öffnete, war in der Tat eine unhaltbare Halbheit. Gegen sie führte ihr jüdischer Kritiker nicht mehr die bittende Sprache des Schwachen, sondern die drohende Sprache des Mächtigen. „Die deutschen Juden tragen einen erheblichen Teil unseres Wirtschaftslebens, einen unverhältnismäßigen Teil der Staatslasten und der freiwilligen Wohlfahrts- und Wohltätigkeitslasten auf ihren Schultern. Sie hätten die Mittel in der Hand, um eine unvernünftige Staatsräson in kürzester Zeit unmöglich zu machen. Daß sie in so überwiegender Zahl staatsfördernd gesinnt bleiben, beweist einen Gemütszug, der praktischem Christentum nicht unähnlich sieht. Wie dem auch sei, die preußische Judenpolitik hat ihre Glanzzeit überschritten, die mit dem Kampfe Bismarcks gegen den Liberalismus zusammenfiel. Ein Industriestaat von der Bedeutung unseres Reiches bedarf all seiner Kräfte, der geistigen und materiellen; er kann auf einen Faktor wie den des deutschen Judentums nicht verzichten. Noch ehe ein Jahrzehnt vergeht, wird der letzte Schritt zur Emanzipation der Juden geschehen[1])."

Gütlich möge er geschehen, wenn möglich. Die beiden herrschenden Kasten, Adel und erbliches Beamtentum, müßten sich dem liberalen Wettbewerb mit dem Bürgertum und dem Judentum öffnen. „Wollen sie aber dauernd die Staatsmaschine monopolisieren, so werden die Verhältnisse sich stärker erweisen und diejenigen Abhilfen eintreten lassen, die den widerspenstigen Konservativismus Preußens schon mehrmals, wenn auch in hartem Anstoß, zurechtgerückt haben und die man demgemäß wohl als Fügungen bezeichnen kann[2])."

4.

Als im Frühjahr 1919 Walther Rathenaus Schrift „Der Kaiser" erschien, da hat der Verfasser, dem in jener Zeit alles daran lag, bei der Linken Anschluß zu finden, erzählt, wie er im August 1914 einem führenden Manne das prophetische Wort gesagt habe: „Nie wird der Augenblick kommen, wo der Kaiser als Sieger der Welt mit seinen Paladinen auf weißen Rossen durchs Brandenburger Tor zieht. An diesem Tage hätte die Weltgeschichte ihren Sinn verloren. Nein, nicht einer der Großen, die in diesen Krieg ziehen, wird diesen Krieg überdauern[3])."

Fürst Bülow hat in seinen „Denkwürdigkeiten" bestätigt, daß ihm Rathenau im August 1914, am Fenster des Hotels Adlon stehend und auf das Brandenburger Tor weisend, so oder so ähnlich gesprochen habe[4]). Trotzdem wäre es völlig falsch, in dieser Äußerung einen Beweis der besonderen Prophetie Rathenaus zu sehen. Daß ein Krieg unter dem Kaisertum Wilhelms II. düsterste Aussichten eröffne, haben nicht nur ein gestürzter Kanzler und ein vergebens um Macht ringender Jude erkannt, das empfanden im Herbst 1914 und später die meisten

[1]) Walther Rathenau, Staat und Judentum. Eine Polemik. Berlin 1911. Gedruckt in Walther Rathenau, Gesammelte Werke, I, S. 191.
[2]) Ebenda, S. 206 f.
[3]) Walther Rathenau, Der Kaiser, S. 27 f.
[4]) Bernhard von Bülow, a. a. O., III, S. 42.

Kenner des Regimes. Andererseits hat Walther Rathenau in den vier Jahren des Krieges seine Prophetien mehrfach gewechselt, so oft und so gründlich, daß es ihm bei jedem Ausgang des Krieges mühelos möglich gewesen wäre, aus dem reichen Schatz der Prophezeiungen die für den Augenblick passende hervorzuziehen[1]).

Vor der Jahresversammlung der AEG. am 14. Oktober 1914 erklärte der Direktor Dr. Rathenau: „Wir sind aufs tiefste überzeugt von dem Siege, der nicht ausbleiben kann, aber wir müssen überzeugt sein, daß das Übergewicht nicht eine Pferdelänge, sondern hundert Pferdelängen betragen muß, daß der Friede nicht erhandelt, sondern von Deutschland diktiert werden muß. Das kann nur zustande kommen, wenn der Feind niedergekämpft wird, was die Römer mit debellare bezeichneten[2])."

Mit dieser kampffreudigen Parole hat er sich im Herbst 1914 der Regierung zur Verfügung gestellt. Er schaltete sich da ein, wo eine Schwäche des alten militärisch-monarchistischen Staates erschien; in der wirtschaftlichen Vorbereitung des Krieges. Während sich das Meisterwerk der militärischen Mobilisierung in den ersten Tagen des Krieges fehlerlos abwickelte, war für die Versorgung des eingekreisten Reiches mit Rohstoffen zunächst nichts vorbereitet. Der Ingenieur Wichard von Moellendorf war es, ein Mitarbeiter der AEG., der in den ersten Tagen des Krieges Rathenau auf diese Gefahr hinwies[3]). Auf sein Drängen hat Walther Rathenau zuerst mit dem Oberst Scheüch vom Kriegsministerium Rücksprache genommen, dann, am 9. August, mit dem Kriegsminister von Falkenhayn verhandelt. Das Ergebnis war die Gründung der Kriegsrohstoffabteilung. Sie wurde der Leitung Rathenaus unterstellt. An seine Seite berief Rathenau den Ingenieur Wichard von Moellendorf.

Schon im März 1915 hat Rathenau aus diesem Posten weichen müssen. Ein Offizier, der Major Koeth, wurde sein Nachfolger. Rathenau selbst hat Koeth in einer Rede als den genialen Kopf der deutschen Kriegswirtschaftsversorgung gefeiert[4]). In privaten Briefen hat er bereits damals geklagt, daß er als „Privatmann und Jude" von seinem Werk verdrängt worden sei[5]); er hat auch, bereits im Kriege, jenen Propagandafeldzug begonnen, der ihn, Rathenau, als den wirtschaftlichen

---

[1]) An Fanny Künstler schreibt Rathenau am 6. Dezember 1914 (Briefe I, S. 173 f., Nr. 157): „Ich glaube an den Sieg, aber ich fürchte das Ende. Überlebe ich den Krieg, so denke ich daran, in der Schweiz an einem der milden grünblauen Seen ein Haus und einen Garten zu kaufen und an Deutschland zu denken, wie es einmal war und wie es einmal sein wird. Nochmals die Herrschaft der Unfähigkeit und der Überhebung zu erleben, und dazu den geistigen Rückschritt, den Fanatismus, der entstehen muß, um alle begangenen Irrtümer zu entschuldigen, das ertrage ich nicht. Ich erhoffe brennend den Sieg; die Niederlage will ich nicht überleben; aber den Sieg für andere, für die, denen er genügen kann, mir genügt er nicht, denn mich verlangt nach Freiheit." In diesem „Bekenntnis" sind alle Möglichkeiten enthalten!

[2]) Angeführt nach „Der Reichswart", Sonderheft über „Walther Rathenau", vom 9. Juli 1921.

[3]) Das hat selbst Walther Rathenau zugegeben, wenn auch nur in einem Nebensatz. In „Deutschlands Rohstoffversorgung" (Gesammelte Schriften V, 29 f.) sagt Rathenau, daß Moellendorf „zuerst in freundschaftlichen Unterhaltungen den Finger auf diese ernste Wunde unsrer Wirtschaft gelegt hatte".

[4]) Rede vom 29. September 1917. Rathenau, Reden, S. 11 ff.

[5]) Walter Rathenau an Emil Ludwig am 17. Mai 1916. Briefe I, S. 212 f., Nr. 200.

Retter Deutschlands feierte; in Maximilian Hardens „Zukunft" hat Emil Ludwig bereits im Jahre 1916 einen Artikel dieses Inhalts veröffentlicht und den Ruf erhoben: „Das Vaterland soll seine Retter kennen[1])!" Rathenau schrieb damals an Ludwig: „Mir bleibt es eine dauernde und dankerfüllte Erinnerung, daß Ihre eminente Historiographie sich zu einer Zeit mit meinem Wirken beschäftigt hat, als mein Land mich verleugnete[2])."

Nicht lange duldete es ihn im Hintergrund. Was er wollte, hat wiederum Emil Ludwig als Herold seines Ruhmes ausgesprochen, als er, am 29. September 1917, in der „Neuen Freien Presse" in Wien, zu Rathenaus fünfzigstem Geburtstag die Forderung nach der Berufung Rathenaus in eine leitende Staatsstellung erhob. „Wir haben dies vor dem Krieg öffentlich ausgesprochen", so schrieb Ludwig, „heute sagen es schon Tausende, vielleicht hört es sogar einmal die Macht, ehe er sechzig wird. Allzu erstaunlich wäre es kaum, wenn sich das Volk der Denker einen Handelnden, das Volk der Tat einen Denker in seine Leitung beriefe. Gab es nicht einen Geist, dem solche Naturen die höchste Bürgschaft für den Staatsmann zu fassen schienen? Es war Platon, und es war in Athen[3])."

Walther Rathenaus Sehnsucht nach der Macht suchte einen Mächtigen, durch den er Einfluß gewinnen könne. Mit sicherer Witterung entdeckte er den im Osten aufsteigenden Stern: Erich Ludendorff.

Als Maximilian Harden im Jahre 1922 dem ehemaligen Freunde einen ergrimmten Nachruf schrieb, da hat er auch über Rathenaus Verhältnis zu Erich Ludendorff die Schale seines Zornes ausgegossen. Er hat die „sehnsüchtig staunende Verehrung" gehöhnt, mit der Rathenau die „blonden Herren" verfolgt habe. „Laut hätte er, stolz zwischen August Eulen- und Elard Oldenburg das Preußenlied angestimmt, wenn er von den ‚blonden Herren', dem ‚aristokratischen Volk', als ebenbürtiger, gleichberechtigter Gefährte anerkannt worden wäre." Als Gipfel der Schwäche für die „blonden Herren" aber hat Maximilian Harden die „blinde Bewunderung" gegeißelt, die Rathenau jahrelang dem General Ludendorff gewidmet habe, „in dem er nicht nur den ragenden Kriegstechniker, nein, den größten Feldherrn und Staatsorganisator Deutschlands, sein in Fleisch und Blut erstandenes Preußenideal sah[4])".

Ende 1915, in Kowno, lernte Walther Rathenau den Feldherrn des Ostens kennen. „Ich empfand, daß er der Mann war, der uns, wenn nicht zum Sieg, so doch zu einem ehrenvollen Frieden führen konnte, und gesellte mich von diesem Tage an zur Zahl derer, die alles, was in ihrer Kraft stand, taten, um ihm den Weg zur Obersten Heeresleitung zu ebnen[5])."

Am 6. November 1915 schreibt Rathenau an Ludendorff: „Ich fürchte nichts so sehr als eine plötzliche Nachgiebigkeit gegen England, das uns gegen Herausgabe von Belgien den Frieden und, was schlimmer ist, ein gefährliches Bündnis bietet. Die unerwartete Nachgiebigkeit gegen Amerika hat auch hier Erstaunen

[1]) Emil Ludwig, „Zukunft" vom 29. September 1916.
[2]) Rathenau an Emil Ludwig, 17. Mai 1916. Briefe I, S. 212 f.
[3]) Emil Ludwig, Walther Rathenau zu seinem 50. Geburtstag. „Neue Freie Presse", Wien, 29. September 1917.
[4]) Maximilian Harden, „In der Mördergrube". „Zukunft", 1. Juli 1922.
[5]) Walther Rathenau, „Was wird werden?" Berlin 1920, S. 6.

erregt ... Wenn Rußland für ein Bündnis reif gemacht werden soll, so können nur die gewaltigen Schläge Ihrer Armeen diesem Ziel entgegenführen. Ich glaube aber nicht an einen Separatfrieden mit Rußland — selbst dann nicht, wenn Sie Petersburg bezwingen, was von höchster politischer Bedeutung wäre. Nur der Durchbruch im Westen kann meines Erachtens zu einem Umschwung der politischen Lage führen, deshalb begrüße ich mit hoher Freude, daß Ew. Exzellenz dem Gedanken des Westangriffs geneigt sind. Der Frieden mit Frankreich ist (nach einem siegreichen Durchbruch) der greifbarste und zieht den Frieden mit Rußland nach sich. Dann aber müssen wir den Willen und die Kraft haben, mit England zu Ende zu kämpfen; wirtschaftlich halten wir es aus. Die Erfolge des Ostheeres haben unsere Phantasie derart gesteigert, daß ein Alexanderzug nach Ägypten nicht mehr utopisch erscheint ...[1])."

Dann, als der Feldherr des Ostens endlich, im Herbst 1916, in höchster Not dem widerstrebenden Kaiser als Feldherr der deutschen Heere überhaupt aufgezwungen wird, beglückwünscht ihn Walther Rathenau: „Wenn ich", schreibt er am 31. August 1916 an Ludendorff, „gestützt auf das wiederholt mir geneigt geschenkte Gehör Ew. Exzellenz, mir erlauben darf, eine persönliche Hoffnung zu formulieren, so ist es die, daß in Zukunft kriegerische und politische Führung von identischer Willenskraft und Initiative getragen werden ... In wahrhafter Verehrung habe ich die Ehre zu sein Exzellenz ergebenster Rathenau[2])."

Man würde fehl gehen, wenn man diese Töne der Bewunderung nur als schmeichelnde Lügen eines Opportunisten verstünde. Rathenaus Schwäche für Ludendorff war ebensowenig primitive Heuchelei wie die Schwäche Hardens für Bismarck. Dieser blonde Feldherr bürgerlichen Namens und schwedischen Königsblutes, den Rathenaus Briefe beharrlich als „Erich von Ludendorff" titulieren, war ja genau das, was einst der Verfasser der Abhandlung „Von Schwachheit, Furcht und Zweck" sehnsüchtig betrachtet hatte. „Und so steht der Zweck-Mensch ratlos vor den momentanen kraftvollen Entschließungen der Starken, die — wie von einem Gott diktiert — unantastbar wie die Wahrheit selbst hervorbrechen, ohne daß es des Denkens bedarf. Denn nur der reine selbstvertrauende Instinkt ist solcher Sicherheit des Anspruchs, der Abwehr und des Urteils fähig, die unbeirrbar ist durch die geschwätzige Rabulistik." 1904 hatte Walther Rathenau so geschrieben, 1915 stand er mit solchen Gefühlen vor Erich Ludendorff[3]). Gewiß, die blonde

---

[1]) Walther Rathenau, Politische Briefe. Dresden 1927, S. 50 f., Nr. 32.

[2]) Ebenda, S. 61 f., Nr. 40.

[3]) Auch Harry Keßler, a. a. O., S. 251 f., schreibt: „Eine Zeitlang scheint Rathenau gehofft zu haben, durch Ludendorff, als dieser die Diktatur über Deutschland errichtete, Einfluß zu gewinnen ... [Ludendorffs Art und Wesen] machten einen tiefen Eindruck auf Rathenau, der in Allem sein Gegenstück war." — Ernst Gottlieb klagt in der Einleitung zur „Walther-Rathenau-Bibliographie", S. 36: „Ja, er [Rathenau] verhilft sogar Ludendorff zur Macht, und vielleicht befürwortet er aus Bewunderung für diesen absoluten Konträrtyp die Deportation belgischer Arbeiter nach Deutschland, diesen so schweren politischen Fehler. Es ist tragisch, ein Mann, der bewußt als Patriot handelt, wird schwach in der Nähe eines preußischen Generals." — Die für den späteren Pazifisten Rathenau peinliche Tatsache, daß er im September 1916 bei Ludendorff die Deportation belgischer Arbeiter befürwortete, beschäftigt auch Etta Federn-Kolhaas. Sie schreibt a. a. O., S. 112 f.: „Aber wie dem auch sei, selbst wenn Rathenau hier wirklich einem Unrecht zugestimmt hätte, dann war es aus Sorge um seine gefährdete Heimat ge-

Mut-Rasse war ja nach Rathenaus Theorie todgeweiht. Aber sah nicht dieselbe Theorie auch die Möglichkeit voraus, daß diese Rasse vor ihrem endgültigen Vergehen noch einmal sich die Erde unterwarf? War es nicht denkbar, daß dieser blonde Heerführer aus Ostelbien solcher Mission diente?

Fehlgehen würde freilich auch der, der in Rathenaus Schwäche für Ludendorff — genau wie in der Schwärmerei Hardens für Bismarck — nicht vom ersten Augenblick an auch die Schlange des jüdischen Ressentiments im Grase lauern sähe! „Bewunderung", so hörten wir in „Schwachheit, Furcht und Zweck", „ist dem Zweck-Menschen ein verhaßtes Gefühl. Der Kraftlose beneidet den Starken um seine Gewalt. In dem Bewußtsein, daß er aus eigenem Wesen Gewalt nicht üben kann, trachtet er, Kraft durch Macht zu ersetzen."

Solange der Starke, der Schaffende den Weg des Sieges geht, wird sich ihm der Furcht- und Zweck-Mensch anschmiegen und in seinem Schatten nach oben streben. Da aber, wo der Starke strauchelt, wird sich sofort die mit tausend geistreichen Gründen argumentierende Dialektik des Zweck-Menschen erheben und ihre Vorbehalte anmelden. Da endlich, wo der Starke stürzt, wird das uralte Ressentiment des Furcht-Menschen triumphierend auf der Leiche tanzen und sich als überlegene Klugheit maskieren.

Als Walther Rathenau nach der Revolution von 1918 den General Ludendorff als den gefährlichsten Vertreter des „deutschen Militarismus" geißelte und als er gegenüber der Linken seine Kriegsbeziehungen gerade zu diesem größten der Militaristen zu erklären hatte, hat er — in einem Artikel des „Berliner Tageblattes" — erzählt, wie er im Sommer 1917 mit Ludendorff gebrochen habe. Damals, am 10. Juli 1917, habe er im Hauptquartier in Kreuznach dem General Ludendorff die Unmöglichkeit einer kriegerischen Entscheidung durch den U-Boot-Krieg vorgerechnet. Ludendorff aber habe ihm geantwortet, „Gründe könne er nicht angeben", aber sein „inneres Gefühl" lasse ihn an den Sieg glauben, dasselbe Gefühl, das auch seine strategischen Entscheidungen lenke. Seit dieser Stunde habe er, Rathenau, den Glauben verloren an einen Mann, der das deutsche Schicksal auf ein Gefühlsurteil gestellt habe[1]).

Die Begründung ist interessant. Mit derselben Überlegenheit mochte einst Emil Rathenau auf Thomas Alva Edison gesehen haben, der aus dem „Gefühl" heraus seine Maschinen konstruierte. Ohne dieses „Gefühl", das klarste Überlegung nicht ausschließt, vollzieht sich kein schöpferischer Akt der Geschichte. Alle menschliche Rechnung führt nur an die Schwelle der Entscheidungen. Der Sprung über die Schwelle ist stets ein „Sprung ins Dunkle", ein „Unberechenbares". Die letzte Entscheidung durch das „Unberechenbare" ist darum nicht etwa leichtfertiges „Hasardspiel". Das „Unberechenbare" kommt dem unbeugsamen Willen entgegen. Wir wissen heute aus englischen Quellen, daß im April 1917 England

schehen." Vgl. Harry Keßler, a. a. O., S. 290: Nach dem Kriege sollte Rathenau ursprünglich von der Entente auf die Liste der auszuliefernden deutschen Kriegsverbrecher gesetzt werden. Nach längerem Notenwechsel mit Belgien wurde seine Auslieferung nicht verlangt. Daraufhin schrieb er über diejenigen, deren Auslieferung die Entente nach wie vor forderte, in einem Brief an die Freundin: „Die Betroffenen müssen sich entweder stellen oder fliehen; ostentativ hier spazierengehen dürfen sie nicht."

[1]) Walther Rathenau, „Was wird werden?", S. 11.

unter dem Anprall des U-Boot-Krieges zusammenzubrechen drohte[1]). Es ist richtig, daß England doch nicht erlag. Aber es ist wiederum richtig, daß, als der Sieg durch den U-Boot-Krieg nicht erreicht wurde, der deutsche Wille doch durch den Zusammenbruch Rußlands belohnt und für den entscheidenden Angriff im Westen freigemacht wurde.

Der Sommer 1917 stellte also eine Baisse der deutschen Chancen dar, während der Winter 1917/18 diese Chancen wieder auf Hausse hob.

Und so finden wir denn Walther Rathenau, den Klugen, den Furcht- und Zweck-Menschen, im Sommer 1917 als Spekulanten auf Baisse, im Frühjahr 1918 aber wiederum als Spekulanten auf Hausse.

In jenem Sommer 1917, wo sich in der Friedensresolution des deutschen Reichstages zum erstenmal auch die parlamentarische Revolution erhob, finden wir Rathenau stimmungsmäßig auf der Seite Bethmann Hollwegs. Man werde wohl erkannt haben, so schreibt er am 12. Mai 1917 an Albert Ballin, „daß jeder Nachfolger, wenn er nicht ein Wahnsinniger ist, am Morgen nach seiner Berufung als Bethmann aus dem Bett aufsteht[2])". Und nach dem Scheitern der parlamentarischen Revolution schreibt er, am 28. Juli 1917, enttäuscht an Leopold Ziegler: „Das Volk will eins und nur eins: Gehorchen . . . Wir kämpfen einfach, weil es befohlen ist, und werden kämpfen, bis man den Befehl zum Frieden gibt[3])." An Gustav Steinbömer schreibt er am 16. September 1917: „Der intransigente Kriegswille ist auf ein Jahr gesichert, die Militärdiktatur bekräftigt[4])."

Wenige Monate später jedoch findet man den Dr. Walther Rathenau bereits wieder im Lager des „intransigenten Kriegswillens" und der „Militärdiktatur". In den Tagen, in denen die große Westoffensive Ludendorffs losbricht, schreibt er, am 15. März 1918, an den General von Seeckt: „Mit gespanntester Aufmerksamkeit blicken wir alle nach Westen und jeder ist überzeugt, daß, was auch von unserer Seite geplant und unternommen wird, der Erfolg jede Erwartung übertreffen wird. Daß aber ein entscheidender Durchbruch, ja selbst die völlige Niederwerfung Frankreichs den angelsächsischen Krieg beenden wird, wage ich einstweilen nicht zu hoffen . . . Indessen werden wir auch diese Schwierigkeit überwinden, wie wir schon andere überwunden haben, und vielleicht tritt im Westen zu irgendeiner Zeit etwas ähnlich außerhalb der Berechnung Liegendes auf wie im Osten[5])."

Um dieselbe Zeit schrieb er einen Aufsatz mit dem Titel „Stimmung[6])". Da gab er zunächst seiner Zufriedenheit Ausdruck darüber, daß „das Vertrauen zur Heeresleitung so berechtigt und ungemessen ist wie bei uns[7])". Dann sprach er davon, daß der letzte Diktatfriede der Friede von 1871 gewesen sei. Es brauche nicht der letzte gewesen zu sein. „Doch seinen Preis muß man kennen[8]) . . . Auch wenn man kein Anhänger der reinen Machtpolitik ist, kann man sich verschiedene

[1]) Das gibt auch Harry Keßler, a. a. O., S. 253 f., zu.
[2]) Walther Rathenau, Politische Briefe, S. 136, Nr. 72.
[3]) Walther Rathenau, Briefe I, S. 303, Nr. 285.
[4]) Ebenda I, S. 315 f., Nr. 298.
[5]) Walther Rathenau, Politische Briefe, S. 177 f., Nr. 99.
[6]) Abgedruckt in Walther Rathenau, Zeitliches. Berlin 1918.
[7]) Ebenda, S. 65. — [8]) Ebenda, S. 67.

Ansprüche denken, wenn man Paris oder die Nordseehäfen besitzt, und wenn man an den Pyrenäen steht, oder wenn man Ägypten, London oder gar New York hat[1])."

Im Jahre 1871, so fährt Rathenau fort, sei das Verhältnis des Staatsmannes zum Feldherrn durch die Genialität Bismarcks entschieden worden. „Uns sind die beiden gewaltigsten Feldherrn beschieden, doch untersteht ihnen nicht organisch die politische Macht. Es ist schön, wie beim großen Feldherrn sich das Menschliche und Sachliche durchdringt; er erstrebt und erringt den Sieg, und dennoch darf ihm kein Sieg genügen, sofern er nicht den gewollten Sieg erzwingt. Zuweilen möchte man wünschen, die höchste Regierungsgewalt dem Feldherrn übertragen zu sehen; solange sie es nicht ist, bleibt dem Staatsmann die Pflicht, die politische Ergiebigkeit des jeweils möglichen Sieges nach gewissenhaftem Ermessen auszuwerten und die Ergebnisse in offener Aussprache mit denen der Feldherrn abzustimmen[2])."

Ludendorff war gemeint[3]). Er sollte neben der militärischen die politische Diktatur übernehmen! Für ihn auch war ohne Zweifel ein anderer Artikel geschrieben, der am 5. Juli 1918 unter dem Titel „Sicherungen" in der „Frankfurter Zeitung" erschien[4]) und in dem man las: „Frankreich steht vor der Gefahr, samt seinen Häfen und seiner Hauptstadt in unsere Hände zu fallen. Es ist müßig, zu erörtern, ob das Land in solchem Falle es vorzieht, mit seiner Exilregierung in San Sebastian oder in Portsmouth sich eine Okkupationsverwaltung nach belgischem Muster gefallen zu lassen, oder eine provisorische Regierung beauftragt, den deutschen Frieden zu unterzeichnen. Wichtiger ist das Verhalten unserer Seefeinde. Es ist hart für England, sich und der Welt einzugestehen, daß der Landkrieg verloren und Deutschland militärisch unbesiegbar ist. Eine tiefe Verzweiflung wird sich über Britannien senken; wo nicht Lloyd George, so wird die ungerechte Vertretung des englischen Anspruchs ihr zum Opfer fallen. Dann aber wird man aus der Not eine Tugend machen", man wird den Kampf zur See und Übersee, auf dem Ozean, fortführen, während die Mittelmächte den Kontinent beherrschen. „Vom Kaukasus bis zu den Pyrenäen reicht ihr Machtgebiet. Italien liegt wehrlos, das Mittelmeer mit allen seinen Buchten ist erschlossen, der Orient steht offen, der Unterseekrieg ersteigt seinen Gipfel. Zum Kampfplatz wird das Mittelmeer und der Osten." Aber auch „dieser letzten Prüfung ist Deutschland gewachsen[5])".

Ganz am Ende aber werden sich vielleicht „Gebiete, die organisch zusammenhängen oder sich ergänzen, zu einheitlichen Staatsformen vereinigen". „Es steht nicht geschrieben, daß nach einem Kriege, der wie kein zweiter das Angesicht der Erde durchfurcht hat, die Grenzen der Staaten unberührbar sein müssen. Sollten nach diesem Kriege die Grenzen, die Bundschaften Deutschlands sich erweitern, so wird es weder aus Ländergier noch aus Sicherungsangst geschehen, sondern aus organischem Gesetz[6])."

[1]) Ebenda, S. 69. — [2]) Ebenda, S. 69 f.
[3]) Etta Federn-Kolhaas, a. a. O., S. 175: „Ludendorff ist gemeint ... So groß war damals noch Rathenaus Zutrauen zu Ludendorff."
[4]) Gedruckt in Walther Rathenau, Zeitliches. Berlin 1918.
[5]) Ebenda, S. 82 ff. — [6]) Ebenda, S. 84.

So sprach, wenige Wochen bevor sich Erich Ludendorffs Stern neigte, Walther Rathenau. Derselbe Mann wird im Dezember 1918 einem dänischen Kritiker gegenüber diesen Artikel des Sommers 1918 mit eiserner Stirn als „die stärkste Art“ rechtfertigen, „um unter der Zensur zu sagen: jede Fortsetzung ist zwecklos[1]); er wird bereits am 1. November desselben Jahres, nach Ludendorffs Sturz und kurz vor dem Sturz des Kaisers, an seinen schwedischen Freund Ernst Norlind schreiben: „Daß ich Spionage noch mehr verabscheue als Krieg, weißt du, und meine Stellung zum Annexionismus habe ich so stark und so unwandelbar betont wie wenig andere Deutsche. Über die Annexionsabsichten im Westen habe ich mit den entscheidendsten Stellen die heftigsten persönlichen Kämpfe gehabt. Der Friede wäre lange da, wenn man mir gefolgt wäre[2]).“ Derselbe Mann wird etwas später einem Offizier schreiben: „Ich schätze Ludendorffs strategische Größe und Willensstärke sehr hoch ein und glaube, daß, wenn er im Juli 1917 auf meine Worte gehört hätte, als ich ihm die politische Lage und die Frage des U-Boot-Krieges klarlegte, alles gerettet worden wäre[3]).“ Derselbe Mann wird im Jahre 1919 schreiben: „Der Krieg war in meinen Augen vom ersten Tage an für Deutschland ungewinnbar und seit dem Zutritt Amerikas rettungslos verloren[4]).“ Derselbe Mann endlich wird sich rühmen, schon 1914 prophezeit zu haben, daß niemals der Kaiser mit seinen Paladinen auf weißen Rossen durch das Brandenburger Tor ziehen werde.

Er hat sich Ludendorffs Stern nahe gehalten, solange dieser strahlte und auch ihm Erhellung und Erwärmung versprach. Aber freilich, er hat auch zur rechten Zeit die Wendung vorbereitet, mit der er im November 1918 die Öffentlichkeit überraschen sollte.

Wir sahen, wie in seinen Büchern, in der „Kritik der Zeit“, in der „Mechanik des Geistes“ und in den „Kommenden Dingen“ auch die theoretischen Begründungen einer bolschewistischen Revolution lagen. In den „Kommenden Dingen“, die im Februar 1917 erschienen, hatte er Theorien einer Wirtschafts- und Gesellschaftsplanung entwickelt, die weit über das sozialdemokratische Programm hinaus sich dem Kommunismus näherten[5]). Jedes Vermögen, das eine bestimmte Bedürfnisstufe überschreite, sei, so las man dort, Eigentum des Staates, und dieser habe das Recht, es nach Belieben dem Privatmann zu entziehen[6]). Der Staat selbst freilich wird bei Rathenau in ein Konglomerat von „Staaten“, die Berufsverbände, aufgelöst[7]). Das Übel der Gesellschaft sei vor allem das erbliche Eigentum. Erst die Beseitigung des Erbes treffe die Plutokratie ins Herz.

Rathenau hat in einem Briefe an Hermann Hesse am 21. Januar 1918 mit Freude vermerkt, daß nach einem Artikel des französischen Ministers Thomas die russischen Exilanten in der Schweiz ein Bündnis eines revolutionären Rußland

---

[1]) Walther Rathenau an Paul Bjerre, Dezember 1918. Briefe II, S. 101, Nr. 480.
[2]) Rathenau, Briefe II, S. 73, Nr. 441.
[3]) Ebenda II, S. 111, Nr. 490.
[4]) Ebenda II, S. 174 f., Nr. 555.
[5]) So auch Harry Keßler, a. a. O., S. 207.
[6]) Walther Rathenau, Von kommenden Dingen, S. 134. Dazu schreibt Harry Keßler a. a. O., S. 204: „Man spürt aus nicht allzu weiter Ferne den eisigen Hauch von Proudhons: „La propriété c'est le vol.“
[7]) Harry Keßler, a. a. O., S. 234 ff.

mit dem kaiserlichen Deutschland deshalb keineswegs für unmöglich hielten, weil in diesem Deutschland das so weitgehend sozialistische Werk „Von kommenden Dingen" von einem führenden Mann geschrieben werden konnte[1]).

So wundert es nicht, schon am 6. Januar 1918 in einem anderen Brief Rathenaus an Hermann Hesse zu lesen: „Das große Ereignis unserer Zeit, Tolstois Tod und Leben, hat seine Verwirklichung in unserem Nachbarlande gefunden, aber eine Verwirklichung in Blut und Jammer, die wir von nun an mit Trauer ansehen werden . . .[2])." Kurz darauf, am 5. Februar 1918, schreibt Rathenau an Leopold Ziegler voll Trauer: Das „russische Ereignis" werde ja wohl „mit Schmach und Hohn bedeckt von unseren Gendarmen in die Kloaque gefegt" werden. „Und doch wird es sowenig sterben, wie die Revolution, die vor hundert Jahren das gleiche erlitt, gestorben ist, sondern es wird ebenso wie sie um die Welt schreiten[3])."

So schrieb er in privaten Briefen, während seine öffentliche Feder noch dem Sieg der „Gendarmen" huldigte. Dann aber, als sich mit dem August- und Septembermonat des Jahres 1918 das Schicksal an der Westfront wandte, trat er zum erstenmal auch öffentlich mit einer neuen Tonart hervor. Im selben Monat September, als er jene waffenklirrenden Aufsätze der „Frankfurter Zeitung" in einer kleinen Broschüre „Zeitliches" abdrucken ließ, erschien auch seine Schrift „An Deutschlands Jugend", ein Schrei nach dem Frieden und eine Verkündigung der östlichen Revolution[4]).

Der grauenvollen Opfer des Krieges gedenkt nun der vielseitige Prophet[5]), „derer, die getötet worden sind und getötet werden sollen, gedenkt mein Herz in jeder seiner Nächte, und am heißesten umfaßt es die, denen es schwer wird und die sich fürchten. Jeder, der mit seiner Seele in den Krieg verstrickt ist, alt oder jung, fürchtet sich und weint Tränen, die nach innen fließen und das Herz verbrennen[6])."

Dann hebt der Verfasser die Fahne des Nihilismus: „Der neuzeitliche Mensch kann von Verzweiflung so überwältigt werden, daß er aus seiner Not ins Chaos flüchtet. Es kann ihm geschehen, daß er getrieben wird, alle Werte anzutasten, daß er die Frage wagt, ob jene Güter, die Christus nicht als Güter kannte, Vaterland, Nation, Wohlstand, Macht, Kultur, wahrhaft so hoch erhaben, so tief gegründet sind, daß in ihrem Namen die Welt friedlich und kriegerisch sich in die ewige Sünde der Feindschaft, des Hasses und Neides, der Ungerechtigkeit und Unterdrückung, der staatsmännischen Ränke, der Gewalt und des Mordes verstricken dürfe[7]).

Grüßt nirgends eine Hoffnung? „Wir haben den Waldbrand im Osten erlebt. Es war das weltgeschichtlich Größte von dem, was bisher im Kriege geschah und vielleicht geschehen wird, als das gequälteste von allen Völkern seine

[1]) Walther Rathenau, Briefe I, S. 354, Nr 331.
[2]) Ebenda I, S. 357 f., Nr. 333.
[3]) Ebenda I, S. 364 f., Nr. 342.
[4]) Walther Rathenau, An Deutschlands Jugend. Berlin 1918. Das 1. bis 20. Tausend erschien im September 1918.
[5]) Ebenda, S. 8, sagt Rathenau in unfreiwilliger Komik: „Verschließt Ihr Euch aber vor mir, so rede ich zu mir selbst und meinem Schöpfer, denn reden muß ich . . ."
[6]) Ebenda, S. 7. — [7]) Ebenda, S. 35.

Vergangenheit auslöschte, mitsamt seinem Willen zur Macht und äußeren Größe, sich und die Welt zur Menschheit ausrief und den Feuerbrand in das erstorbene Dickicht seines Gewaltstaates schwang. Ein Hauch der Andacht zog über die Erde[1])."

Gewiß — „ein Volk springt nicht mit beiden Füßen in den Himmel". Wie einst das französische Volk in seiner großen Revolution, so wird jetzt auch das russische Volk durch Blut und Elend wandern, „und doch wird die Revolution wie die Französische Revolution in hundert Jahren die Erde umschreiten und restlos verwirklicht sein". Sie wird nicht Tolstois Reich der Gerechtigkeit verwirklichen, das sie erstrebt. Aber sie wird das Reich des wirtschaftlichen Ausgleichs und der organisch durchstaatlichten Wirtschaft verwirklichen[2]).

Was in den „Kommenden Dingen" zum erstenmal entwickelt wurde, das wird nun hier als Zukunftsgestalt der Welt prophezeit. Und seltsam, wie sich das östliche Ideal kommunistischer Prägung und das westliche Ideal der Plutokratie in Rathenaus Prophetie plötzlich verschlingen. „Ein Völkerbund", meint der Autor, „ist recht und gut, Abrüstung und Schiedsgerichte sind möglich und verständig, doch alles bleibt wirkungslos, sofern nicht als erstes ein Wirtschaftsbund, eine Gemeinwirtschaft der Erde geschaffen wird. Darunter verstehe ich weder die Abschaffung der nationalen Wirtschaft, noch Freihandel, noch Zollbünde; sondern die Aufteilung und gemeinsame Verwaltung der internationalen Rohstoffe, die Aufteilung des internationalen Absatzes und der internationalen Finanzierung . . . Der Wirtschaftsbund aber ist so zu verstehen: Über die Rohstoffe des internationalen Handels verfügt ein internationales Syndikat. Sie werden allen Nationen zu gleichen Ursprungsbedingungen zur Verfügung gestellt, und zwar für den Anfang nach Maßgabe des bisherigen Verbrauchsverhältnisses. Späterhin wird das wirtschaftliche Wachstum des Einzelnen in Rechnung gezogen . . . Jahrzehnte werden vergehen, bis dieses System der internationalen Gemeinwirtschaft voll ausgebaut ist, weiterer Jahrzehnte, vielleicht Jahrhunderte bedarf es, um die zwischenstaatliche Anarchie durch eine freiwillig anerkannte oberste Behörde zu ersetzen, die nicht ein Schiedsgericht, sondern Wohlfahrtsbehörde sei, der als mächtigste aller Exekutiven die Handhabung der Wirtschaftsordnung zur Verfügung steht[3])."

Diesem schillernden Fernziel führt der Prophet seine Gläubigen entgegen. Ihm zu nahen, muß endlich das Völkermorden schweigen. „Die Großen haben gesprochen. Es ist Zeit, daß die Kleinen und Geringen reden, bevor die Steine und die Gräber ihren Mund auftun. Und da ich unter den Geringen ein Geringster bin, so will auch ich meine Stimme erheben, so schwach sie ist . . . Feinde, Menschen, Brüder, höret. Es ist genug[4])!"

Der erste Schritt zum „Gottesreich" ist der Verzicht auf den „Kardinalfehler" der Deutschen. Es ist ihr „Abhängigkeitsbedürfnis". Unmündige Untertanen ihrer feudalen und militärischen Herren sind sie gewesen. Diese Herrenkaste muß beseitigt werden, „und das ist schade, denn es sind tüchtige Menschen, klug, mutig und eigenwillig. Doch sind sie kurz von Gesicht und arm an Phantasie[5])."

[1]) Ebenda, S. 38. — [2]) Ebenda, S. 39 f. — [3]) Ebenda, S. 86 ff. — [4]) Ebenda, S. 89 f. — [5]) Ebenda, S. 122 f.



Am 29. September 1918 hatte die Oberste Heeresleitung von der Regierung des Prinzen Max von Baden den sofortigen Waffenstillstand gefordert. An diesem Tage zerbrach der Nimbus der militärischen Unfehlbarkeit, und zurück blieb eine willenlose Regierung und ein hilfloses Volk.

Am 7. Oktober 1918 erhob Walther Rathenau in der „Vossischen Zeitung" seine Stimme. Einen „dunklen Tag" nannte er den Tag, wo die Oberste Heeresleitung die übereilte Forderung nach Waffenstillstand erhoben habe. „Wer die Nerven verloren hat, muß ersetzt werden." Ludendorff war gemeint! Ein Verteidigungsamt müsse errichtet werden aus „Bürgern und Soldaten" und müsse die „nationale Verteidigung, die Erhebung des Volkes" leiten.

Hat der Wendige wirklich einen Augenblick daran gedacht, nach Ludendorffs Sturz einen revolutionären Krieg, vielleicht in Anlehnung an die russische Revolution, zu fordern? Er selbst hat seine gambettistische Pose jedenfalls sofort bereut, als die Revolution von links jeden Kriegswillen verdammte. Da schrieb er an Linkspolitiker wie Rudolf Breitscheid und andere ergebene Briefe, in denen er erklärte, er habe nie an eine „levée en masse" gedacht, habe durch jene Geste lediglich die Zeit für ruhigere Friedensverhandlungen gewinnen wollen, weil es ihm unrichtig erschien, „den Bankrott anzumelden statt der Liquidation[1])".

Am 26. Oktober 1918 entließ der Kaiser den General Ludendorff.

Am 9. November 1918 floh der Kaiser nach Holland.

Am 16. November schrieb Walther Rathenau einem Rassegenossen, dem Privatdozenten Dr. Breslauer in Berlin, Sätze, aus denen der lange verhüllte Haßinstinkt gegen die „Gendarmen" hervorbricht:

„Der Friede, den wir bekommen, wird für Deutschland ehrenhaft sein, wenn auch nicht für den früheren Militarismus . . . Der Vernichtungswille eines Volkes besteht nicht. Wenn französische Generale heute im Übermut schwelgen, so ist das nicht der Ausdruck einer Volksstimmung. Vielleicht noch nicht in den Friedensverhandlungen, sicher aber danach werden wir mit den Völkern unserer bisherigen Feinde in Beziehung kommen. Unter der Fortdauer des Militarismus wäre dies unmöglich gewesen.

Eine mildere Entwicklung der Ereignisse hätte ich gewünscht; die Vernichtung des alten militärisch-feudalen Systems halte ich indes für so wertvoll, daß alle Nachteile in Kauf genommen werden müssen[2])."

Um dieselbe Zeit veröffentlichte Rathenau in der Presse des neutralen Auslandes einen offenen Brief an Wilsons Berater, den Oberst House. Da stellte er Ludendorff als die Verkörperung des „alten Militärstaates" hin und erbat die Gnade des amerikanischen Präsidenten für das deutsche Volk: „Deutschland ist schuldlos. Der deutsche Wille war trotz aller Parlamente gebunden durch die furchtbarste Militärmacht. Durch die Revolution ist zum erstenmal der deutsche Wille frei, und dieser Wille ist Friede[3])."

---

[1]) Rathenau an Breitscheid am 25. November 1918. Briefe II, S. 78, Nr. 452.
[2]) Walther Rathenau, Politische Briefe, S. 213 f., Nr. 213.
[3]) Walther Rathenau, Offener Brief an Oberst House, Dezember 1918. Abgedruckt in Walther Rathenau, Nach der Flut. Berlin 1919, S. 60.

5.

War nun, endlich, der Weg zur Macht frei für Walther Rathenau?

Sofort nach dem 9. November 1918 hatte er der neuen sozialdemokratischen Regierung seine Dienste angeboten. Zunächst ohne Erfolg. Die Linke mißtraute ihm. Wie? Dieser Mann, der sich noch 1917 zur Monarchie des „Geweihten", noch 1918 zu Diktatfrieden und Annexionismus bekannt hatte, der seine Predigt des Sozialismus von einem Königlichen Schloß aus in die Welt sandte — er sollte über Nacht als Politiker der Linken anerkannt werden?

Tiefgekränkt schrieb er am 16. Dezember 1918 an Friedrich Ebert: „Ich glaube nicht, daß es auf bürgerlicher Seite viele Männer gibt, die unter Gefährdung ihrer bürgerlichen Stellung und ungeachtet aller Anfeindungen das alte System rücksichtsloser bekämpft haben, gegen den Krieg aufgetreten sind . . . An den ersten Tagen der Revolution habe ich, meinem Gewissen folgend, mich der Volksregierung zur Verfügung gestellt. Sie hat von meinen Diensten keinen Gebrauch gemacht und mir kann nichts lieber sein als zu wissen, daß es ihr an geeigneten Kräften nicht fehlt[1])."

Bitterer noch gab er seiner Enttäuschung in privaten Zirkeln Ausdruck. Im Hause seines Verlegers Samuel Fischer traf er um diese Zeit den Schriftsteller Arthur Holitscher zu einem Essen. Holitscher erzählt in seinen Lebenserinnerungen: „Nachdem der Fisch serviert war, legte Rathenau plötzlich seine Serviette hin und sprach, mit der scharfen klaren Stimme eines Menschen, der seine Worte wohl überlegt und vorbereitet hat, zu mir gewandt folgendes: ‚Wie konnte das geschehen, Herr Holitscher, daß in diesen Tagen die Jugend Deutschlands an mir, der ich diese Revolution in Wahrheit geschaffen habe, ohne Dank und ohne Gruß vorübergegangen ist?' Und nach einer Pause mit erhobener Stimme: ‚Ohne Dank und ohne Gruß! In vierhundert Jahren — in vierhundert Jahren wird die Geschichte berichten, daß in den ersten Tagen der deutschen Revolution Deutschlands Jugend ohne Dank und Gruß an mir vorübergegangen ist!'

Rathenau sprach dann darüber, warum die deutsche Jugend ihn nicht erkannt habe. ‚Man wirft mir vor, daß ich Macht im Staate repräsentiert habe und ein Schloß besitze! Aber war Marc Aurel nicht Herrscher und zugleich Verfasser seiner Schriften? Hat Friedrich der Große nicht in seinem Schloß gesessen und doch seine Werke verfaßt[2])?"

Wie fremd Walther Rathenau dem öffentlichen Bewußtsein auch der Republik war, bewies ihm ein Zwischenfall, der sich bei der Wahl des Reichspräsidenten Ebert in der Nationalversammlung ereignete. Bei dieser Wahl war das Telegramm eines Sonderlings eingegangen, das für die Wahl zum Reichspräsidenten den Dr. Walther Rathenau in Vorschlag brachte. Das Parlament antwortete auf die Verlesung dieses Telegramms mit minutenlanger stürmischer Heiterkeit. Walther Rathenau hat den Vorgang in seiner Schrift „Apologie" in tiefer Gekränktheit erwähnt. Er hat vom Schicksal des Sokrates geschrieben, dem sein Volk den

[1]) Walther Rathenau, Briefe II, S. 87 f., Nr. 470.
[2]) Arthur Holitscher, Mein Leben in dieser Zeit. Potsdam 1928, S. 165 ff. Ähnlich übrigens in einem Brief Rathenaus an Holitscher am 21. November 1918 (Briefe II, S. 77, Nr. 450) und in einem Briefe Rathenaus an Paul Eberhard am 20. November 1919 (Briefe II, S. 113, Nr. 492).

Giftbecher reichte, während er selbst für sich die Speisung im Prytaneion beantragt hatte. Und er hat mit dem wehen Ruf geschlossen: „Als ich es las, war ich erstaunt, doch nicht um meinetwillen betrübt. Ich mußte an das sardonische Gelächter des Unheils in der Burg von Ithaka denken, wie es Homer beschreibt. Mit dieser Bürgerehrung mag es sein Bewenden haben[1]."

Die bürgerliche Republik schien sich ihm zu verschließen. Aber noch war es ja nicht entschieden, wer den längeren Atem haben werde, die bürgerliche Republik oder der Sowjet. Noch schien sich von Osten her die rote Welle aus Rußland über Ungarn nach Bayern, nach Berlin, nach Mitteldeutschland, in das Ruhrgebiet zu wälzen.

In Walther Rathenaus Theorie lagen, wir sahen es, alle Möglichkeiten des Bolschewismus. Im Februar 1919, kurz nach dem Spartakistenaufstand, sagte er zu Harry Keßler: „In hundert Jahren wird die Welt bolschewistisch sein. Aber der russische Bolschewismus glich einem bewundernswerten Theaterstück, das auf einer Schmiere von Schmierenschauspielern gespielt wird; und Deutschland wird den Kommunismus, wenn er kommt, genau so im Schmierenstil aufführen. Uns fehlen die Männer für ein so kompliziertes System; es verlangt eine viel feinere und höhere organisatorische Begabung, als bei uns zu finden ist. Wir haben keine Menschen von genügender Statur; vielleicht die Engländer und Amerikaner. Wir Deutschen können nur à la Feldwebel organisieren, nicht auf der hohen Stufe, die der Bolschewismus fordert. Des Nachts bin ich Bolschewist; aber am Tage, wenn ich in die Fabrik komme, unsere Arbeiter und Beamten sehe, dann bin ich es nicht oder noch nicht[2]."

In seiner im März 1919 erschienenen Schrift „Der Kaiser", wo er den Sieg der „europäischen Unterschichten", der „Riesenvölker der Tiefe" über die „Zwergvölker der Höhe" prophezeite, schrieb er: „In einem Jahrhundert wird der praktische Gedanke des Ostens so restlos verwirklicht sein wie heute der praktische Gedanke des Westens. Im Hintergrunde der Zeiten steht wartend ein letzter Gedanke: die Auflösung der Staatsformen und ihre Ersetzung durch ein bewegliches System selbstverwaltender Kulturverbände unter der Herrschaft transzendenter Ideen. Dieser Gedanke aber setzt eine veränderte Stufe der Geistigkeit voraus[3]."

Was er hier dunkel prophezeite, hatte er einmal in einem Brief an eine schwedische Bekannte klarer ausgesprochen: „Seit mehr als zweitausend Jahren haben die Juden keinen eigenen Boden mehr besessen; sie sind dadurch in einen Zustand gekommen, der auch Freiheit von jedem Staatswesen bedeutet, das heißt ein Zustand, der in einigen tausend Jahren in der ganzen Welt verwirklicht sein wird[4]."

Er wäre zu jeder Zeit offener Bolschewist geworden, wenn sich die sichere Chance geboten hätte. Er stand in Verbindung mit maßgebenden bolschewistischen Führern. Vor allem mit seinem Rassegenossen Karl Radek war er befreundet,

[1] Walther Rathenau, Kritik der dreifachen Revolution. Apologie. S. 106 f.
[2] Harry Keßler, a. a. O., S. 261 f.
[3] Walther Rathenau, Der Kaiser, S. 55.
[4] Walther Rathenau, Briefe II, S. 216, Nr. 605.

fühlte sich freilich durch diese Freundschaft nicht gehindert, dem englischen Botschafter Lord D'Abernon zu erklären, Radek sei ein „schmieriger Kerl, der echte Typus eines gemeinen Judenjungen[1])". Noch in einer Rede vor dem Demokratischen Klub in Berlin, am 28. Juni 1920, wo er als letztes Ziel die „Akratie", das Ende aller Herrschaft verkündete[2]), hat er eine Unterhaltung mit Radek erzählt: Seine Prophezeiung, in Rußland werde eine Adelsrepublik nach venezianischem Muster, geleitet von den Herren des bolschewistischen Klubs, entstehen, habe der bolschewistische Partner zuerst lachend und dann mit der Bemerkung aufgenommen: „Wäre denn das so schlimm[3])?" Auch Walther Rathenau selbst hätte es sicher „nicht so schlimm" gefunden, in einer bolschewistischen „Adelsrepublik" als Doge tätig zu sein. Als im April 1919 in München die rote Räterepublik ausbrach, fuhr Walther Rathenau nach München und trat mit den kommunistischen Aposteln in Meinungsaustausch[4]).

Aber das deutsche Volk war noch zu „feldwebelhaft", um bolschewistisch zu werden. Unter den Salven und Kolbenhieben der letzten Reste der alten kaiserlichen Armee, der „Gendarmen", wie Rathenau sagte, zerbrach der deutsche Bolschewismus, und auf den Gewehren der kaiserlichen Truppen stieg die bürgerliche Republik empor.

Da ließ der Prophet an seinem chamäleontischen Leibe die Schutzfarben der bürgerlichen Mäßigung wieder stärker spielen. Als Mitglied der Deutschen Demokratischen Partei näherte er sich werbend, mit unendlicher Geduld, den bürgerlichen Machthabern der Republik.

In tiefster Seele hat er diese Kleinbürger verachtet. Der Fürst Bülow hat in seinen „Denkwürdigkeiten" erzählt, wie er im Frühjahr 1922, aus Rom in Berlin ankommend, im Hotel Bristol den Besuch Rathenaus erhielt. Rathenau war eben Außenminister geworden. Vor seiner Berufung hatte er in öffentlichen Reden in Mannheim und Frankfurt am Main verkündet, daß der Zentrumskanzler Joseph Wirth, auf dessen Gunst er seine politischen Hoffnungen gründete, seit Bismarck der bedeutendste deutsche Kanzler sei[5]). Nun, als dieser Weihrauch seine Schuldigkeit getan, erschien der Außenminister der Republik bei dem Routinier der alten kaiserlichen Schule, um ihm zu versichern, daß er niemals eine so geschmacklose Äußerung getan habe. Und als der alte Fürst ihn lächelnd beruhigt hatte, da ließ der Minister seiner Verachtung für die kleinbürgerliche Republik freien Lauf. „Wenn ich mich", sagte Rathenau, aus dem Fenster des Hotels auf die Straße blickend, „dort auf dem Mittelweg unter den Linden aufstelle und rufe: ‚Hoch die große alte Zeit, hoch Bismarck, hoch Kaiser und Reich, hoch das alte glorreiche Preußen, hoch die alte Armee!', so werde ich vielleicht verhaftet, aber die Männer, von einigen Strolchen abgesehen, blicken in Rührung auf mich, und

---

[1]) Viscount D'Abernon. Ein Botschafter der Zeitwende. Memoiren, Band I. Von Spaa (1920) bis Rapallo (1922). Deutsch, Leipzig, S. 286.

[2]) Walther Rathenau, Gesammelte Reden, S. 78.

[3]) Ebenda, S. 64.

[4]) Walther Rathenau hat dazu im „Bayrischen Staatsanzeiger" vom 23. Mai 1919 eine Erklärung abgegeben.

[5]) Rede in Mannheim am 27. Oktober 1921 (Gesammelte Reden, S. 273), und Rede in Frankfurt am Main am 28. Oktober 1921 (Gesammelte Reden, S. 296).

die Frauen werfen mir Kußhändchen zu. Wenn ich aber schreie: ‚Hoch die Republik!' so lacht alles. Die Republik hat bei uns in Deutschland etwas Spießbürgerliches, etwas fast Ridiküles[1])."

So sprach er zu Aristokraten des alten Regimes. Anders sprach er zu den kleinen Bürgern, die nun Exzellenzen waren. Er wußte, was ihnen fehlte: die Erfahrung in großen Geschäften und die internationalen Beziehungen, die das alte Regime auch da gehabt hatte, wo ihm alles Genie fehlte, er, der Herr der AEG., besaß sie. Von seinem Unternehmen konnte man damals sagen, „daß die Vertreter dieses Instituts und ihre Unterschriften zur Zeit im Auslande mehr Gewicht und Kredit haben als das Reich und seine Vertreter selbst[2])."

Als der Zentrumskanzler Dr. Marx später in einer Rede den „großen Griff" pries, den sein Parteigenosse Joseph Wirth mit der Berufung Rathenaus zum Minister getan habe, nannte er Walther Rathenau „Deutschlands großen Interpreten[3])". Als ihr „Dolmetscher" gegenüber dem feindlichen Ausland erschien Walther Rathenau den kleinen Leuten des republikanischen Regimes. Aus den Erinnerungen des englischen Botschafters in Berlin, Lord D'Abernon, wissen wir, wie der Kanzler im Jahre 1922 die Ernennung Rathenaus zum Außenminister in „knabenhafter Begeisterung" dem fremden Botschafter übermittelt hat: „Er sagte zu mir fast wortwörtlich: ‚Wir wollen jetzt nicht über Tagesereignisse sprechen, denn es ist heute etwas Großes, etwas sehr Wichtiges geschehen: wir haben Rathenau für unser Kabinett gewonnen[4]).'"

Das Reich lag entmachtet am Boden, sein Militarismus war zerbrochen, riesenhafte Tribute lasteten auf dem Volk. In dieser Situation bot Walther Rathenau den ohnmächtigen, international unbekannten Ministern der Republik seinen Kredit in der internationalen Finanzwelt. Rathenau, so hat der Kanzler Wirth nach dem Tode des Freundes im Reichstag gerühmt, habe für die deutsche Politik jene Beziehungen mitgebracht, „die ihm ja auch das Judentum in der ganzen Welt, das kulturell und politisch bedeutsam ist, gewährt hat[5])". Und auch der Vorsitzende der Deutschen Volkspartei, Dr. Gustav Stresemann, hat damals in seinem Blatt, der „Zeit", geschrieben: „Wenn die Fama davon sprach, daß Rathenau gefährlich sei, weil er engste Beziehungen mit dem internationalen Judentum habe, so möchte ich einmal fragen, was denn das Deutsche Reich in dieser gegenwärtigen Lage mehr brauche als enge Beziehungen zu den internationalen Finanzkreisen, die jedenfalls auch ein Faktor sind, der für den Wiederaufbau Deutschlands nutzbar gemacht werden kann[6])." Bernhard Dernburg endlich hat im „Berliner Tageblatt" die Freundschaften gepriesen, die Walther Rathenau mit „den vornehmsten Geschäftsleuten und den besten Denkern, die doch letzten Endes die Geschicke der Völker bestimmen", verbänden[7]).

---

[1]) Bernhard von Bülow, a. a. O., III, S. 42.
[2]) „Schaubühne" vom 9. Februar 1922, Brief an Herrn Rathenau.
[3]) Reichskanzler Marx am 29. September 1927 bei der Feier der Walther-Rathenau-Stiftung. Angeführt nach „Frankfurter Zeitung", 30. September 1927, 2. Ausgabe.
[4]) Viscount D'Abernon, a. a. O. I, S. 52 f.
[5]) Angeführt nach „Israelitisches Familienblatt", Hamburg, 6. Juli 1922.
[6]) Gustav Stresemann in „Die Zeit", Juni 1922.
[7]) „Berliner Tageblatt" vom 31. Mai 1921.

Sein Kredit als internationaler Finanzier war die Grundlage seiner Macht. Als er Minister geworden war, hat ihn Emil Ludwig in einem Artikel der „Neuen Zürcher Zeitung" als den „Kandidaten des Auslandes" gerühmt[1]). Später, als dieses Wort durch die nationalistische Opposition aufgegriffen worden war, hat Emil Ludwig es nochmals begründet: „Als ich ihn", so schrieb er, „bei seiner Ernennung als Kandidaten des Auslandes rühmte, vergaßen die, die mich dafür verklagten, wie gut verschuldete Gesellschaften tun, sich einen Direktor zu wählen, der bei den Gläubigern beliebt ist. Sie gaben sich den Anschein, nicht zu wissen, daß jede Führerwahl sorgsam nach den Chancen bemessen wird, die er im Ausland, besonders bei Vertragspartnern, haben konnte. Deshalb war Rathenau damals die klügste Wahl, die übrigens keineswegs vom Reichspräsidenten ausgegangen ist[2])."

Es war in der Tat nicht Friedrich Ebert, es war der Zentrumsmann Joseph Wirth, der dem Dr. Rathenau den Weg zur offiziellen Macht öffnete[3]).

Am 29. März 1920, nach dem Zusammenbruch des Kapp-Putsches, war unter dem Zentrumskanzler Fehrenbach ein neues Kabinett gebildet worden. Joseph Wirth war Finanzminister. Sein vertrauter Finanzberater war Walther Rathenau. „Gegen heftige Widerstände[4])" nahm Wirth den Dr. Rathenau zu der am 5. Juli 1920 in Spaa beginnenden Konferenz mit sich.

Hier in Spaa ist nach Wirths Wort „die Erfüllungspolitik geboren" worden[5]), die nun die Außenpolitik der Republik bis zum Jahre 1932 bleiben sollte.

Als in jenen Julitagen 1922 Frankreich unter dem Ministerpräsidenten Millerand[6]) von Deutschland die monatliche Lieferung von zwei Millionen Tonnen Kohle forderte und im Weigerungsfalle mit der Besetzung neuer deutscher Gebiete drohte, da trat innerhalb der deutschen Delegation Hugo Stinnes dafür ein, dieses Diktat abzulehnen, selbst auf die Gefahr hin, daß der Bolschewismus in Deutschland ausbreche. Ihm aber trat, gestützt von Joseph Wirth, Walther Rathenau entgegen. Er verlangte die Annahme des Diktats und drang durch. Am 16. Juli 1920 unterzeichnete Deutschland die Verpflichtung, zunächst für sechs Monate die geforderte Kohle zu liefern.

Damals hat Hugo Stinnes das Wort geprägt, der Dr. Rathenau habe „eine fremdrassige Seele[7])".

---

[1]) Nach Alfred Rosenberg, Novemberköpfe, München 1939, S. 171.

[2]) Emil Ludwig, Erinnerungen an Walther Rathenaus Tod. „Neue Freie Presse", Wien, 29. Juni 1924.

[3]) Das Hamburger „Israelitische Familienblatt" vom 27. Oktober 1932 hat aus einem Artikel von Hugo Hugie in der von Joseph Wirth herausgegebenen „Deutschen Republik" den Satz zitiert: „Die einzige wirkliche Macht in Deutschland, die es mit den Juden ganz ehrlich meint, weil sie von ihrer Verfolgung keinen Vorteil zu erwarten hat, ist die katholische Kirche."

[4]) Harry Keßler, a. a. O., S. 293.

[5]) Ebenda, S. 297.

[6]) Millerand war Halbjude; seine Mutter war eine geborene Caën.

[7]) Harry Keßler, a. a. O., S. 298. Etta Federn-Kolhaas, a. a. O., S. 215, zitiert einen Artikel Emil Burés im „Eclair" vom 6. Juli 1921, wo es heißt, daß die Agenten von Stinnes „répandent partout des bruits caloumnieuses et laissent entendre notament que Mr. Loucheur ne songe avec Mr. Rathenau qu'a s'assurer la direction d'un trust européen de l'électricité". Ebenda, S. 219, berichtet Etta Federn-Kolhaas einen Ausspruch von Stinnes: Rathenau würde klarer und stärker sein, wenn er verheiratet wäre und einen Hausstand hätte.

Diese „fremdrassige Seele“ aber setzte sich immer mehr durch.

Am 21. Januar 1921 beschloß der Oberste Rat in Paris, Deutschland habe in den ersten elf Jahren 2 bis 5 Milliarden Goldmark, dann einunddreißig Jahre lang 6 Milliarden Goldmark zu zahlen. Auf der Konferenz in London machte der deutsche Außenminister Simons ein Gegenangebot: Deutschland wolle insgesamt 30 Milliarden zahlen, und zwar zuerst durch Anleihen 8 bis 10 Milliarden, dann weiter im Lauf von fünf Jahren 5 Milliarden Goldmark. Lloyd George wies dieses Angebot heftig zurück. Alliierte Truppen besetzten Düsseldorf, Ruhrort und Duisburg. Die Reparationskommission setzte als Gesamtbetrag der deutschen Schuld 132 Milliarden fest. Am 5. Mai 1921 wurde diese Bestimmung der deutschen Regierung übermittelt mit der Mitteilung, daß im Fall einer Weigerung das Ruhrgebiet besetzt werden würde.

Am 7. Mai hielt Rathenau in Berlin eine Rede, in der er erklärte: „Ich glaube nicht, daß irgendein Mitglied der neuen Regierung den Mut hat, diese Forderung der Entente zu unterschreiben, die wir niemals halten können ... Wir machen uns unehrlich, wenn wir unterschreiben[1].“

Dann nahm der deutsche Reichstag mit schwacher Mehrheit das Ultimatum an. Die Regierung Fehrenbach-Simons trat zurück, an ihre Stelle trat ein Kabinett Wirth. Am 30. Mai 1921 unterschrieb Wirth das Ultimatum.

Zur gleichen Zeit berief der Kanzler Wirth Walther Rathenau als Wiederaufbauminister in sein Kabinett.

Zwei Jahre war es her, daß Rathenau, am 16. Juli 1919, dem Minister Erzberger einen Brief geschrieben hatte, in dem er der „verehrten Exzellenz“ darlegte, daß die entscheidende Frage der deutschen Außenpolitik die Frage des Wiederaufbaus der zerstörten nordfranzösischen Gebiete sei. Ein Wiederaufbauminister müsse ernannt werden. „Um alle gewohnten Mißdeutungen auszuschließen, erkläre ich, daß ich nicht beabsichtige, diese Persönlichkeit zu sein[2].“

Nun hatte er das Ziel erreicht! Freilich, er trat in das Kabinett, das jenes Ultimatum unterzeichnet und sich dadurch nach seinen eigenen feierlichen Worten „unehrlich“ gemacht hatte. Aber blitzschnell änderte er die Stellung. Am 2. Juni 1921 hielt er seine erste Rede vor dem Reichstag. „Was mir den Entschluß [zur Annahme des Amtes] erleichterte“, so führte er da aus, „war die Erwägung, daß mein neues Arbeitsgebiet kein politisches ist. Nicht als Mitglied einer Partei bin ich berufen worden. Ich entnehme dieser Tatsache das Recht, meinen Aufgabenkreis so unpolitisch zu behandeln wie möglich, vielmehr privatwirtschaftlich und industriell[3].“ Nach den Grundsätzen des Kaufmannsstandes, in dem er groß geworden sei, werde er sich nun — so fuhr er fort — der Annahme des Ultimatums fügen. „Wenn ein Papier die Unterschrift meines Hauses oder meines Namens trägt, dann betrachte ich diese Unterschrift als meine Ehre und die Ehre meines Hauses. Ich halte sie nur für erfüllbar, wenn wir entschlossen sind, uns in tiefste Not zu begeben. Zwischen Nichterfüllen und Erfüllen liegt der Faktor der Not. Es gibt keine absolute Unerfüllbarkeit, denn es handelt sich lediglich

[1]) Walther Rathenau, Gesammelte Reden, S. 222.
[2]) Rathenau, Briefe II, S. 167 f., Nr. 551.
[3]) Rathenau, Gesammelte Reden, S. 199.

darum, wie tief man ein Volk in Not geraten lassen darf[1]) . . . Die Würde des Schuldners ist es, zu zahlen[2])."

Das war sein Programm. „Die Politik in Wirtschaftlichkeit aufzulösen", so hat die Wiener „Neue Freie Presse" einmal Rathenaus Ziel umschrieben[3]). Und er selbst hat es am 28. September 1921 klassisch formuliert, als er in seiner Rede auf der Münchener Tagung des Reichsverbandes der deutschen Industrie an die Erfurter Zusammenkunft zwischen Goethe und Napoleon und an Napoleons Äußerung: „Die Politik ist das Schicksal", erinnerte und dann sagte: „Dieses große Wort ist hundert Jahre lang wahr geblieben, es ist in den letzten Jahren der Kriegsentscheidung auf seinen Gipfel gestiegen, und es lastet mit seiner ganzen Schwere auf uns. Aber auch dieses Wort hat seine begrenzte Dauer. Es wird der Tag kommen, wo es sich wandelt und wo das Wort lautet: ‚Die Wirtschaft ist das Schicksal.' Schon in wenigen Jahren wird die Welt erkennen, daß die Politik nicht das Letzte entscheidet[4])."

Wenige Tage nach seiner Ernennung zum Minister war Walther Rathenau in Wiesbaden mit dem französischen Wiederaufbauminister Loucheur zusammengetroffen. Es war, wie Rathenaus Presse verkündete, das erstemal seit dem Kriege, daß sich ein französischer und ein deutscher Minister wieder gleichberechtigt an einen Verhandlungstisch setzten; auch sollte Loucheur gesagt haben, Walther Rathenau sei „das Beste, was uns Deutschland bisher geschickt hat[5])". In Wahrheit saßen am Verhandlungstisch in Wiesbaden zwei Männer der internationalen Finanz. Das Wiesbadener Abkommen, das sie am 6./7. Oktober 1921 schlossen, ist nicht in Wirkung getreten. Aber seine Tendenz: den Aufbau der nordfranzösischen Gebiete einer deutschen Körperschaft privaten Charakters zu übertragen und die Regierungen zu übergehen, enthüllte zum erstenmal den Grundgedanken, nach dem hüben wie drüben mächtige Kräfte das Reparationsproblem zu behandeln begannen: aus den Händen der nationalen Regierungen, auch der national-militärischen Regierungen nach Art des Franzosen Poincaré, sollten die Reparationen in die Hand der internationalen Gläubiger aller kriegführenden Staaten, in die Hand der Hochfinanz, übergehen. „Erst mit dem Zerfall des Staatsbegriffes, des nationalen und des Konkurrenzstaates", so hatte Rathenau 1919 an Harry Keßler[6]) geschrieben, „mit der Aufteilung der Welt in Rechtsgemeinschaften, Wirtschaftsgemeinschaften, Verwaltungs-, Kultur- und Religionsgemeinschaften, die nicht staatlicher Natur sind", würden Konkurrenz und Krieg verschwinden.

Noch einmal freilich wurde Rathenaus Laufbahn gehemmt. Im Oktober 1921

---

[1]) Ebenda, S. 203. — [2]) Ebenda, S. 204.

[3]) „Neue Freie Presse", Wien, vom 1. Februar 1922: „Der neue Minister genießt Vertrauen. Vertrauen in Paris und Vertrauen in London. Er wird nicht Phrasen machen und irgendeine Ausflucht gebrauchen, er wird immer als Geschäftsmann sprechen."

[4]) Walther Rathenau, Gesammelte Reden, S. 263. Bereits am 25. Dezember 1913 schrieb Rathenau in der „Neuen Freien Presse" (Gesammelte Werke I, S. 278): „Verschmilzt die Wirtschaft Europas zur Gemeinschaft, und das wird früher geschehen als wir denken, so verschmilzt auch die Politik."

[5]) Nach „Tägliche Rundschau" vom 12. Juli 1921. Ebenso „Münchner Neueste Nachrichten" vom 1. Februar 1922.

[6]) Harry Keßler, a. a. O., S. 302.

brach eine neue Kabinettskrise aus. Die Deutsche Demokratische Partei wollte sich der Verantwortung für die Auslieferung Ostoberschlesiens an die Polen entziehen und zum Protest ihre Minister aus dem Kabinett Wirth zurückziehen. Da aber der Rücktritt des Reichswehrministers Dr. Geßler und ein Übergang dieses Ministeriums in die Hände der Sozialdemokratie die Gefahr einer Armeekrise heraufbeschwor[1]), beließ die Partei Dr. Geßler im Amt. Als Opfer ihrer patriotischen Geste mußte, sehr gegen den eigenen Willen, der Minister Rathenau gehen.

Es war für ihn in Wahrheit kein Verlust an Macht. Er blieb, was er war, der Berater des Kanzlers Wirth. Als der Kanzler am 14. Dezember erneut um Aufschub der am 15. Januar und 15. Februar fälligen Reparationszahlungen bitten mußte, da sandte er den als Minister gestürzten Rathenau nach London zu Lloyd George und zu den Gewaltigen der City. Dann, am 11. Januar 1922, erschien Rathenau als Leiter der deutschen Delegation auf der Konferenz in Cannes.

Auch als gestürzter Minister blieb er der tatsächliche Leiter dessen, was sich damals deutsche Außenpolitik nannte[2]).

Aber daß er sich als Minister gegen seinen Willen und ohne Widerstand hatte stürzen lassen, hatte zugleich die Schwäche dieses Mächtigen enthüllt. Auf dem Bremer Parteitag der Deutschen Demokratischen Partei hat er damals seinen auf Wunsch der Partei erfolgten Rücktritt kommentiert und ihn aus seiner „demokratischen Disziplin" erklärt. Er hat aber auch die halb scherzenden, halb bitteren Worte hinzugefügt: „Ich bin leichter zu entfernen als irgendein anderer Mensch. Ich leiste deswegen absichtlich weniger Widerstand, weil seit Jahrzehnten in Deutschland eine Opposition gegen mich entfesselt worden ist wie noch nie gegen einen einzelnen Menschen[3])."

Daß kein anderer Mann so angegriffen worden sei als er, war eine Selbsttäuschung seiner Eitelkeit. Aber richtig war ein anderes: daß es kaum einen anderen Politiker in Deutschland gab, der so tiefinnerlich fremd war wie er, der vielfältig schillernde Jude.

Emil Ludwig hat es zugegeben, freilich mit jüdischer Selbstüberhebung gedeutet: „Ist es denn ein Wunder", schrieb er später, „wenn ein allgemeiner tiefer Groll sich gegen einen überragenden Geist erhebt unter denen, die sich ihm von Bluts wegen fremd fühlen und die er dennoch wagt zu beherrschen? Dieses Gefühl der fünfzig oder hundert Deutschen, die mit ihm zu tun hatten, setzte sich in Presse und Publikum fest, wurde dort mit albernen oder verbrecherischen Motiven verfälscht und schlug sich allmählich als öffentliche Meinung auf den Spiegel des nationalen Charakters nieder[4])."

---

[1]) So Walther Rathenau am 28. Oktober 1921 in Frankfurt am Main, Gesammelte Reden, S. 299.

[2]) Lord D'Abernon, a. a. O. I, S. 198, erwähnt, daß Reichskanzler Wirth ihm bereits zwei Tage vor der Ernennung des Herrn Rosen zum Außenminister sagte: „Rosen ist vielleicht nicht der Mann, den ich brauche." Ebenda I, S. 218, notiert der englische Botschafter am 20. Juli 1921: Rathenau sei in letzter Zeit anscheinend „beinahe zu einem Vizekanzler geworden mit besonderen Befugnissen in der Reparationsfrage und bis zu einem gewissen Grade auch in der Außenpolitik".

[3]) Walther Rathenau in Bremen am 12. November 1921. Gesammelte Reden, S. 354.

[4]) Emil Ludwig, Erinnerungen an Rathenaus Tod, „Neue Freie Presse", Wien, 29. Juni 1924.

Hugo Stinnes war es gewesen, ein nüchterner bürgerlicher Industrieller, der das Wort von der „fremdrassigen Seele" des Dr. Rathenau geprägt hatte.

Viel weiter nach links, auch in die Reihen seiner eigenen Partei, der Demokraten, fraß das Mißtrauen gegen den unheimlichen, vieldeutigen Mann.

Von rechts jedoch erhob sich immer lauter, immer empörter die Opposition gegen Rathenau.

Im Herbst 1919 hatte der General Ludendorff vor dem Parlamentarischen Untersuchungsausschuß, der ihn als Kriegsschuldigen vor seine Schranken zitiert hatte, den Gegenangriff eröffnet und Walther Rathenau als Kriegsdefaitisten angegriffen. Der Feldherr hatte jenes Wort Rathenaus zitiert, das nunmehr berühmt werden sollte: „Die Weltgeschichte hätte ihren Sinn verloren, wenn jemals der deutsche Kaiser auf weißem Rosse siegreich durch das Brandenburger Tor reite."

Seitdem, meint Harry Keßler, war Rathenau „ein Gezeichneter[1]". Schon hatte die Rechte die Tatsache festgestellt, daß im Reichskabinett der Innenminister Dr. Gradnauer und der Justizminister Dr. Schiffer Volljuden, der Außenminister Dr. Rosen Halbjude und Gatte einer Jüdin sei[2]). Schon sangen in den Organisationen des oberschlesischen Selbstschutzes rauhe Landsknechtskehlen ein Lied, das der Kanzler Wirth in einer Rede vergeblich mit dem Pathos der sittlichen Entrüstung geißelte, und das ausklang in dem Vers:

„Knallt ab den Walther Rathenau,
Die gottverfluchte Judensau[3])!"

Während der Wiesbadener Verhandlungen — der Minister Loucheur hat es später, nach Rathenaus Tod, im Pariser „Journal" erzählt — war dem Minister Rathenau die Nachricht von der Erschießung Erzbergers gebracht worden; er war bleich in den Sessel gesunken mit den Worten: „In sechs Monaten kommt die Reihe an mich[4])."

Er sah die Gefahr. Er fürchtete sie. Aber mächtiger als die Furcht war sein Ehrgeiz.

„Walther Rathenau", so schreibt Lord D'Abernon in seinen Memoiren, „hatte wie Mephisto eine beherrschende Schwäche: eine gewaltige Eitelkeit — wenn er nicht im Himmel herrschen konnte, wollte er auf Erden glänzen[5])." Schon am 1. Juni 1921 hatte der englische Botschafter in sein Tagebuch notiert: „Seinem Äußeren nach ist Walther Rathenau eine Mischung von Lenin und Trotzki, und ich bin nicht sicher, ob nicht sein Gesicht für seine Gesinnung verantwortlich ist[6])."

Im Juni 1921, als er Wiederaufbauminister geworden war, hatte im „Prager Tageblatt" sein Rassegenosse Stefan Großmann den Triumphschrei ausgestoßen: „Nun ist er Exzellenz[7])!" War es die „Exzellenz" wert, die öffentliche Meinung

[1]) Harry Keßler, a. a. O., S. 288.
[2]) „Leipziger Tageblatt" vom 30. Mai 1921. Friedrich Moscheles Felix Balduin Rosen war Sohn des offenbar nichtjüdischen Orientalisten und Generalkonsuls Rosen und seiner volljüdischen Ehefrau Serena Anna, geborenen Moscheles.
[3]) Harry Keßler, a. a. O., S. 355.
[4]) So hat nach einem Pariser Brief der „Königsberger Hartungschen Zeitung" vom 30. Juni 1922 nach Rathenaus Tod der Minister Loucheur im Pariser „Journal" erzählt.
[5]) Viscount D'Abernon, a. a. O. I, S. 53.
[6]) Lord D'Abernon, a. a. O. I, S. 200.
[7]) Stefan Großmann, Walther Rathenau, „Prager Tageblatt" vom 4. Juni 1921.

noch mehr zu reizen, als es schon geschehen war? War nicht der unfreiwillige Sturz im Oktober 1921 eine Mahnung, aus dem Rampenlicht zurückzukehren in das Halbdunkel der Kulisse?

Emil Ludwig ist dieser Ansicht gewesen. Nach Rathenaus Tod schrieb er im Berliner „8-Uhr-Abendblatt": „Mit der Republik fühlte Rathenau seine Stunde gekommen. Langsam schob er sich, zuerst beobachtend, in den Vordergrund. Zu Ende 21 hatte er schließlich das Reich in Händen, ein frommer Christ hatte diesen entschiedenen Juden erkannt und ließ sich von ihm leiten. In dieser Stellung mußte er verharren, von rückwärts regieren wie Ballin, da er als offener Leiter der Dinge den Deutschen unerträglich war. Das alles wußte Rathenau. Trotzdem erzwang er sich die amtliche Führung. Als er der Unentbehrliche gegenüber dem Auslande geworden war, stellte er ein Ultimatum von heute auf morgen und erzwang sich die äußeren Zeichen einer Macht, die er seit Monaten übte. Einmal zumindest mußte seine Erinnerung es gehabt haben, dieses Regierungszimmer in der Wilhelmstraße[1])!"

Am 31. Januar 1922, „plötzlich und heimlich über Nacht[2])", gegen den Widerstand mächtiger Kreise, an deren Spitze Hugo Stinnes stand[3]), im Grund auch sehr gegen die Neigung des Reichspräsidenten Ebert, berief der Kanzler Joseph Wirth Walther Rathenau zum Außenminister des Reiches.

Im April 1922 erschien er, zusammen mit dem Kanzler Wirth, in Wahrheit selbst der Kanzler, auf der Konferenz in Genua; kreuzte die Klingen der vielseitig eleganten Beredsamkeit mit Lloyd George und Louis Barthou und Tschitscherin; schloß mit Rußland den Vertrag von Rapallo[4]); stand nun plötzlich, endlich, im hellsten Licht der europäischen Öffentlichkeit.

Es ist wieder Emil Ludwig, der uns Rathenau in Genua gezeichnet hat. Er sprach den Minister zum letztenmal eine Nachtstunde lang im Hotel in Genua. „Er kam in glücklicher Stimmung von einem Bankett, war in der vollen Bewegung eines Mannes, der endlich die Sache so machen konnte, wie er sie Jahre vorgeträumt. Seine Erscheinung im Frack, in der Hotelhalle, die Art, uns beiden ein-

[1]) Emil Ludwig im „8-Uhr-Abendblatt", Berlin, 23 Juni 1922. Nach Alfred Rosenberg, a. a. O., S. 26 f.

[2]) Harry Keßler, a. a. O., S. 323.

[3]) Hugo Stinnes wollte den Gesandten von Rosenberg als Minister des Auswärtigen (Harry Keßler, a. a. O., S. 323). Die Deutsche Demokratische Partei, unter ihrem halbjüdischen Vorsitzenden Dr. Petersen, gab ihre Opposition gegen das Kabinett Wirth auf, als Rathenau in dieses Kabinett eintrat.

[4]) Der spiritus rector einer russisch-deutschen Annäherung war der Leiter der Ostabteilung des Auswärtigen Amtes, Freiherr von Maltzan. Dieser hat später dem Lord D'Abernon (a. a. O. I, S. 351 ff.) erzählt, er habe noch in der Nacht vor dem Vertragsabschluß von Rapallo durch seine Demissionsandrohung Rathenau gezwungen, von einer Mitteilung der Verhandlungswilligkeit Tschitscherins an Lloyd George abzusehen; Maltzan sah in dieser Absicht Rathenaus einen „ehrlosen" „Verrat". „Rathenau war eigentlich ein Gegner der Bindung mit dem Osten und trat für eine Annäherung an Frankreich und England, vielleicht noch mehr an Frankreich, ein." D'Abernon deutet übrigens den Rapallo-Pakt als Ausfluß eines „Konfliktes dreier Eitelkeiten" (ebenda I, S. 53), nämlich der persönlichen Verstimmung zwischen Poincaré, Lloyd George und Rathenau. Der Pakt von Rapallo sei nicht „das Ergebnis einer zielbewußten Politik" gewesen. In einer deutsch-russischen Annäherung sah D'Abernon (a. a. O. I, S. 354) die Gefahr, die Frankreich und England „am meisten zu fürchten haben".

zuschenken, der schnellere Fluß seiner Rede, sachlich, ohne Gleichnisse, gefiel mir... Er wurde immer lebhafter und sagte auf irgendeinen Einwand: ‚Dafür kann ich nicht. Ich habe das Land so übernommen, wie Herr Ludendorff es zurückgelassen hat!‘“

‚Ich habe das Land übernommen‘: das war's, das mußte er einmal haben...[1]).“

So sah ihn ein kluger Rassegenosse. „Im stillen“, sagt uns derselbe jüdische Beobachter, „verglich er sich mit Disraeli[2]).“ Auf Bismarcks, des blonden Herren, Ministerstuhl saß nun er, Walther Rathenau, ein Jude. Aus Erich Ludendorffs, des blonden Herren, Hand hatte er das Reich übernommen, er, Walther Rathenau, ein Jude.

6.

Als Walther Rathenau zum erstenmal Minister geworden war, im Mai 1921, da hatte ihm ein Schweizer Rassegenosse bei einer Unterhaltung in Berlin seine freundschaftlichen Bedenken gegen die Übernahme der Macht ausgesprochen. Rathenau, so erzählte später der Mahnende, habe die Worte mit geschlossenen Augen angehört und dann geantwortet: Als er die Macht übernommen habe, da habe er an das „Buch der Richter“ gedacht, wo die Bäume einen König suchten, und wo der Ölbaum, der Feigenbaum und der Weinstock das Königtum ablehnten, so daß zuletzt der Stechdorn König wurde. Er habe verhindern wollen, daß das Reich an den Stechdorn falle[3]).

Wenn Walther Rathenau solches glaubte, so hatte ihn die Eitelkeit getäuscht. Denn keiner mußte dem Land und dem Volk der Deutschen mehr ein König Stechdorn sein als er.

In der Abhandlung „Von Schwachheit, Furcht und Zweck“ standen die Sätze:

„Alle Sklaverei ist freiwillig. Denn ihr Wesen besteht nicht in der Macht des Unterdrückers noch in irgendeiner Not, die unabwendbar wäre, wie Krankheit, Greisentum, Tod, sondern in dem stets erneuten willfährigen Gehorsam des Unterdrückten, der aus Furcht geleistet wird. Aus Furcht vor anscheinend Schlimmerem, vor Leiden, die doch fast immer nur Leiden des Leibes und Lebens sein können.

Deshalb ist Sklaverei nur möglich, wo Furcht herrscht; sie ist die eigenste Not des Furcht-Menschen und deshalb als Ausübung seine eigenste Begierde. Der Furchtlose übt weder noch duldet Sklaverei. ‚Lieber tot als Sklav‘ ist der Wahlspruch starker Menschen[4]).“

Der Mann, der im Jahre 1904 in Ausdeutung des Charakters der blonden Mut-Rasse dieses treffende Urteil gefällt hatte, hatte im Sommer 1919 in einer Abhandlung „Kritik der dreifachen Revolution[5])“ den Deutschen gekündet, daß sie nunmehr, nach dem Ende der von Bismarck verursachten fünfzigjährigen Epoche

---

[1]) Emil Ludwig, Selbstbiographie, Geschenke des Lebens, Berlin 1931, S. 486.
[2]) Emil Ludwig, Rathenaus Schicksal, „Neue Freie Presse“ vom 5. Juli 1922.
[3]) Dr. Ringwald, Walther Rathenau als Jude. „Jüdische Pressezentrale“, Zürich, 19. März 1925.
[4]) Walther Rathenau, Reflexionen, S. 11 f.
[5]) Walther Rathenau, Kritik der dreifachen Revolution. Apologie. Berlin 1919.

einer deutschen Weltmacht, wieder zum eigensten Berufe des Deutschen zurückkehren müßten, zum Geiste. „Nie", schrieb er, „hat es ein Volk gegeben, das, zur Weltherrschaft völlig ungeeignet, sich so maßlos vom Machtgedanken fortreißen ließ, so urteilslos an die Füße seiner Herren geschmiegt, von Mechanik, Waffenglanz und prussoslavischer Schneidigkeit umnebelt, sich gleichzeitig Dienerfreuden und Herrenlüsten hingab und jeden Befehl des uniformierten Machtphilisters vollführte[1])."

Und dann hatte er diesem Volk den neuen Weg gewiesen, den Weg, der durch ein hundertjähriges Armenreich der großen Revolution zur Läuterung führen werde. Er, der Jude, hatte den Deutschen zugerufen:

„Wessen Blut durch Jahrtausende den Haß und die Pein der Völker erfuhr und stillte, der fühlt die ungeheure Kraft der Liebe zum Leiden, der fühlt nicht den neuen Sturz . . . der erkennt mit Ehrfurcht die schreckliche Gewalt des Segens, der das irdische Erbteil verdampft.

Prometheus Deutschland! Auch wenn Du niemals wieder von Deinem Felsen Dich entkettest, wenn Dein dem Gotte verschuldetes Blut in Schmach und Schmerzen über die Erde strömt, leide, leide den großen Segen, der den Wenigen, den Starken erteilt wird. Ringe nicht mehr im Glück, denn Dir ist anderes beschieden. Nicht Rache, nicht Einrichtungen, nicht Macht und nicht Wohlstand kaufen Dich los. Sei, was Du warst, was Du sein sollst, was zu sein Du niemals vergessen durftest. Sei gehaßt und hasse nicht, sei verhöhnt und verteidige Dich nicht.

Simson Deutschland! Dein Auge ist blind, Deine Stirn ist kahl. Wende Deine Blicke in Dich, wende Deine titanische Kraft gegen Dich selbst. Du wirst die Säulen der Erde nicht zerbrechen, das Gericht ist nicht Dein. Drehe die Mühlen der Philister und singe das Lied Gottes.

Ahasver Deutschland! Du hast nicht Macht zu sterben. Deutsche Füße werden über die Erde ziehen und Heimat suchen. Du wirst ein bitteres Brot essen, und die Heimat wird nicht Deine Heimat sein. Von fremden Türen werden sie Dich jagen wegen des Abglanzes in Deinem müden Auge[2])."

So hatte, im Monat der Unterzeichnung des Diktats von Versailles, Walther Rathenau dem deutschen Volke das Lied von der Herrlichkeit des Leidens gepredigt und hatte nichts anderes gemeint als das, was er einst als die sklavische Natur des Furcht- und Zweck-Menschen analysiert hatte.

Und eben das, was der Literat Rathenau hier in Tolstois Geist und im Ton des Jeremias forderte, hatte der Minister Rathenau im Juni 1921 im Reichstag in die kühle Sprache des Kaufmanns geformt: „Es gibt keine absolute Unerfüllbarkeit... die Würde des Schuldners ist es zu zahlen."

Das Deutsche Reich jener Jahre war politisch geschlagen, militärisch entmachtet, moralisch erschüttert. Es war sicherlich zunächst gezwungen, eine Politik der Erfüllung zu dulden.

Aber nicht das war es, was an der Erfüllungspolitik des Ministers Rathenau reizte und herausforderte. Es war vielmehr das, daß diese Politik für diesen Minister nicht Selbstüberwindung aus furchtbarster nationaler Not war,

[1]) Ebenda, S. 64. — [2]) Ebenda, S. 66.

sondern in Wahrheit Selbsterfüllung. Indem Walther Rathenau das Volk der Deutschen in die Schuldsklaverei beugte, erfüllte er zuinnerst „seine eigenste Begierde".

Es geschah, daß im Reichstag, am 29. März 1922, der Reichsaußenminister erklärte: Die deutsche Abrüstung sei „eine Leistung von unerhörter Größe . . .". Diese Größe werde nicht dadurch beeinträchtigt, daß hie und da noch geheime Waffenlager entdeckt würden. „Noch in hundert Jahren wird man vermutlich irgendwo im deutschen Boden vergrabene Waffen finden, geradeso gut, wie man heute noch römische Münzen oder langobardische Schwerter im Boden findet[1])."

Der Bericht verzeichnet hier „Heiterkeit und Zustimmung" unter den Abgeordneten. Aber das deutsche Volk in seinen Tapfersten und Stärksten mußte empfinden, daß ein Minister, der nicht aus äußerem Zwang, sondern aus innerstem Drang das Volk entwaffnen wollte, der Tradition seiner nationalen Ehre in das Gesicht schlug.

Ernst von Salomon[2]) hat uns später in seinem Roman „Die Geächteten" den unheimlichen Augenblick geschildert, in dem Walther Rathenau zum erstenmal den Mann erblickte, den er dann nur noch einmal sehen sollte, in der Minute seines Todes. Es war am 28. Oktober 1921. Walther Rathenau sprach im Großen Saal des Volksbildungsheimes in Frankfurt am Main. Er sprach von dem Vertrauen, das sich das Kabinett Wirth im Ausland erworben habe, er sprach gegen die, die da meinten, das Vertrauen des Auslandes sei eine Schande, und er sagte: „Das ist politisch ungefähr das Dümmste, was man sagen kann. Unter Ihnen werden sicher Kaufleute sein, und ich bin selber 35 Jahre in kaufmännischen Dingen groß geworden. Wer von Ihnen eine kaufmännische Ader hat, der weiß, was Kredit bedeutet, und der weiß, daß Kredit sich nicht im Augenblick gewinnen läßt, sondern daß er schwer zu gewinnen und leicht zu verlieren ist. Ein Land aber, das sich nicht mehr stützen kann auf eine Armee und auf Ruhm, das muß sich stützen auf Kredit, das heißt, politisch gesprochen, auf Vertrauen. Dieses Vertrauen aber hat sich das Kabinett in fünf Monaten erworben, indem es die Befreiung Deutschlands durchsetzte, die Befreiung von jenen kriegerischen Organisationen, die vorgeschriebene Abrüstung durchführte, indem es mit Mühe und schwerster Arbeit es dahin brachte, die Milliarde Gold zu beschaffen, indem es sich strikte an die Vorschriften hielt, die nun leider Gottes einmal auf uns ruhen . . .[3])"

Während Walther Rathenau so sprach, geschah es, daß ein blonder und blauäugiger[4]) junger Mann, der drei Meter von dem Redner entfernt, halb vorgebeugt, an einer Säule stand, den Redner in den Bannkreis seiner Augen zwang. Der junge Mann war der Oberleutnant zur See und Student Erwin Kern. „Der Minister aber", so erzählt Ernst von Salomon, der neben Erwin Kern stand, „wandte sich zögernd, sah flüchtig erst, sodann verwirrt nach jener Säule, stockte, suchte müh-

1) Walther Rathenau, Gesammelte Reden, S. 386.
2) Die Familie von Salomon ist rein arischer Abstammung.
3) Ebenda, S. 304 f.
4) Dies betont auch Harry Keßler, a. a. O., S. 358. Keßler weist darauf hin, daß auch Hans Willibald Fischer hellblond gewesen sei.

sam, fand sich dann und wischte fahrig mit der Hand sich von der Stirn, was ihm angeflogen war. Doch sprach er nun zu Kern allein. Beschwörend fast, so richtete er seine Worte zu dem Mann an jener Säule und wurde langsam müde, als der die Haltung nicht veränderte. Das Ende seiner Rede hörte ich nur unverstehend. Als wir uns durch den Ausgang drängten, gelangte Kern bis dicht an den Minister. Rathenau, von geschwätzigen Herren umringt, sah ihn fragend an. Doch Kern schob sich zögernd an ihm vorbei, und sein Gesicht schien augenlos[1])."

In diesem Augenblick hat Walther Rathenau in den Augen des jungen Leutnants den Widerstand jener Rasse blitzen sehen, die er liebte und haßte, die er als die herrliche Mut-Rasse gepriesen hatte und die er in seinem Tun zu erwürgen suchte.

Er war — in den Worten seiner eigenen Definition des Furcht-Menschen — „Sklavenblut im Despotengewand". Wohl mochte er immer wieder glauben, „im Triumph die Schande zu ersticken". Dann sprach er, wie in einem Interview mit einem holländischen Journalisten, davon, daß sich da drunten in Bayern „die schlechten Säfte des Reiches" sammelten, „der sterbende und gestorbene Mittelstand", oder auch der deklassierte Adel, jene Leute, die einst durch Geburt oder Protektion die führenden Stellen besetzt hätten und die jetzt nicht verstünden, daß man nur noch nach „gescheiten Köpfen" verlange und daß sie mitunter, „kaum glaublich, sogar hinter Juden zurückstehen" müßten[2]). Aber immer wieder auch ergriff ihn die Furcht. Ein Politiker der Rechten hat später erzählt, wie er in jener Zeit in den Wandelhallen des Reichstages mit einem anderen Herrn zusammen an dem Minister Rathenau vorüberkam und demonstrativ laut sagte: „Wie lange wird dieser Mensch es noch wagen, Minister zu bleiben?" Der Minister Rathenau zuckte zusammen. In seinen Augen, so erzählt der Gewährsmann, lag zweierlei: Entrüstung über das provozierende Wort; und eine Art von unwillkürlicher Zustimmung, von Eingeständnis der eigenen Schwäche. „Er hatte", so meinte jener Vertreter der Rechten, „das böse Gewissen, das für den Juden an der Macht typisch ist[3])."

Seit seinem Regierungsantritt wurde Rathenau von Drohbriefen überschüttet. Der April des Jahres 1922, wo er in Genua, im Italien der Regierung Facta, des letzten vorfaschistischen Kabinetts, weilte, sei, so erzählt sein Biograph, seine letzte ruhige Zeit gewesen[4]). Als er nach Berlin zurückkam, Ende Mai 1922, mehrten sich die Zeichen, daß sein Leben bedroht sei. Harry Keßler hat im Jahre 1927 in seiner Biographie Walther Rathenaus erzählt, daß im Sommer 1922 zum Kanzler Wirth ein katholischer Priester gekommen sei und ihm, mit allen Zeichen des Entsetzens, unter Bruch des Beichtgeheimnisses eröffnet habe: ein Mann im Beichtstuhl habe ihm gestanden, er sei ausgelost, um den Minister Rathenau zu erschießen[5]). Der Kanzler Wirth hat damals in seiner Zeitung „Deutsche Republik" eine Erklärung veröffentlicht, die offensichtlich das katholische Volk über den von

---

1) Ernst von Salomon, Die Geächteten. Berlin 1935, S. 267 ff.
2) Walther Rathenau zu M. von Blankenstein, dem Vertreter des „Nieuwe Rotterdamsche Courant", vor seiner Abreise nach Genua.
3) Mündliche Mitteilung an den Verfasser.
4) Harry Keßler, a. a. O., S. 353.
5) Ebenda, S. 355.



Keßler berichteten Bruch des Beichtgeheimnisses beruhigen sollte. Jener Priester, so hat Wirth berichtigt, habe ihm lediglich gemeldet, daß das Leben Rathenaus in ernster Gefahr sei; er, Wirth, habe „Gegenfragen begreiflicherweise nicht gestellt"; er habe dann Rathenau benachrichtigt. Der sei zuerst bleich geworden. Dann habe er gesagt: „Lieber Freund, es ist nichts! Wer sollte mir denn etwas tun[1])?"

Um diese Zeit hatte Erwin Kern den Entschluß zur Erschießung des Ministers Rathenau gefaßt.

Erwin Kern war — wie alle eigentlichen Mittäter des Attentats — ehemaliges Mitglied der Brigade Ehrhardt. Als nach dem Kapp-Putsch die Brigade aufgelöst und ihr Führer, der Kapitän Ehrhardt, unter der Anklage des Hochverrats verfolgt wurde, hatte sich in München unter dem Schutz der Poehnerschen Polizei ein von dem Kapitän Hoffmann geleiteter „Neudeutscher Bund" gebildet. Ehrhardt selbst lebte unter dem Namen eines „Konsuls Eichwaldt" in München versteckt. Die Staatsanwälte der Republik sahen in ihm nach wie vor den Leiter einer militärischen Geheimorganisation, der „Organisation Consul", die, in allen nationalen und völkischen Verbänden „Zellen" bildend, nach außen Kampfakte an den deutschen Grenzen, nach innen aber die gewaltsame Beseitigung der führenden Männer der Republik betreibe.

Im Mordprozeß Rathenau freilich hat sich die Staatsanwaltschaft vergeblich bemüht, einen Zusammenhang der Täter mit jener geheimnisvollen Zentrale zu ermitteln. Mit Ausnahme von Ernst Werner Techow haben alle Angeklagten geleugnet, einer O. C. anzugehören; Ernst Werner Techow hat erklärt, er gehöre der O. C. an, kenne aber deren Obere nicht und sei durch Ehrenwort zum Schweigen verpflichtet[2]).

Sicher ist nur, daß unter den jungen Offizieren und Freischärlern, von denen das Attentat auf Rathenau ausging, Erwin Kern die treibende Kraft gewesen ist. Mit dämonischer Willenskraft, so erzählen seine Kameraden, habe er die anderen mit sich gerissen.

Über die Motivierung der Tat hat man später im Rathenaumordprozeß gehört, Kern habe Walther Rathenau für einen Mann des Weltjudentums erklärt, der mit den Sowjets in geheimem Einverständnis stehe und die schleichende Bolschewisierung Deutschlands betreibe. Durch seine Erschießung werde die Linke, die Rote Armee, zum Losschlagen gezwungen werden; die Reichsregierung werde stürzen; ein Gegenputsch von rechts werde dann eine Rechtsregierung heraufführen[3]).

Am Abend des 23. Juni 1922 saßen in Berlin-Schmargendorf die Täter zu letzter Beratung beisammen. Es waren außer Erwin Kern vor allem der Leutnant Hans Willibald Fischer und der Student und ehemalige Fähnrich zur See Werner Techow.

An diesem Tage hatte der Führer der deutschnationalen Opposition, der Abgeordnete Helfferich, im Reichstag den Minister Rathenau und seine Politik der

[1]) Dr. Josef Wirth in der „Deutschen Republik", angeführt nach „Vossische Zeitung" vom 12. Juli 1928.

[2]) Untersuchungsakten des Rathenaumordprozesses. Reichsjustizministerium.

[3]) Aussage von Ernst Werner Techow. Untersuchungsakten a. a. O.

Erfüllung heftig angegriffen. Walther Rathenau hatte aus Anlaß einer Interpellation Erklärungen über das deutsche Rheinland und das Saargebiet abgegeben, die dem Redner der Opposition „mehr als abgeklärt“ erschienen. „Der Minister“, so rief Helfferich, „hat den letzten Teil seiner Ausführungen eingeleitet mit den Worten: ‚Das Bild, das ich Ihnen entrollen durfte — entrollen durfte! — ist kein erfreuliches.‘ Bei Gott, die Limonade ist matt . . . Besteht nicht die Gefahr, daß bei der Bevölkerung des Saargebietes die matten Worte, in denen Empörung und Entrüstung kaum anklangen, den Eindruck erwecken, als ob sie mehr von Sorge vor einem französischen Stirnrunzeln als von den Leiden der Bevölkerung des Saargebietes eingegeben seien[1])!“

Am Johannistag, dem 24. Juni 1922, 10.50 Uhr, fuhr der Minister Walther Rathenau von seiner Villa im Grunewald, Königsallee 56, ab, um sich in das Auswärtige Amt zu begeben. Beim Einsteigen haben sich — nach der späteren Aussage des Chauffeurs Joseph Prozeller — sowohl der Minister wie sein Fahrer nach allen Seiten umgesehen, so wie sie es jeden Tag taten[2]). Sie bemerkten nichts Verdächtiges. Das Auto fuhr die Königsallee hinunter. Als es die Kreuzung der Königsallee mit der Erdener Straße erreichte, wurde es plötzlich von einem anderen Auto überholt, das in einer Seitenstraße gewartet hatte. Arbeiter, die an einem benachbarten Bau tätig waren, sahen, was nun geschah. Das zweite Auto streifte dicht an dem Auto des Ministers vorbei. In ihm saßen drei Männer, in ledernem Autodreß, mit Autokappen. Einer — es war Ernst Werner Techow — führte das Steuer. Ein anderer — es war Erwin Kern — sprang im Wagen auf und hob eine lange Pistole, deren Kolben er in die Achselhöhle einzog. „Es war“, so sagte nachher der Arbeiter Krischbien aus, „ein gesundes, offenes Gesicht, wie man bei uns so sagt, so’n Offiziersgesicht[3]).“ Als Walther Rathenau den Mann mit der angelegten Pistole sah, hob er in einer instinktiven Geste der Abwehr die Hände vor das Gesicht. Dann stürzte er. Kern hatte fünfmal aus der Maschinenpistole geschossen. Dann erhob sich Fischer, zog eine Eierhandgranate ab und warf sie in das Nachbarauto. All dies war ein Werk von Sekunden. Dann sauste der Wagen der Attentäter in rasender Fahrt durch die Wallotstraße davon, während sich unter der Explosion der Handgranate der Körper des schwerverletzten Ministers noch einmal hob und selbst das Auto einen kleinen Sprung machte.

Eine Krankenschwester, die auf einer Bank die Straßenbahn erwartete, stieg in das Auto, das der Chauffeur zur Wohnung zurücksteuerte. In den Armen der Schwester hat Walther Rathenau die letzten Züge getan. Als kurz darauf der Leiter der Berliner Politischen Polizei, Oberregierungsrat Dr. Bernhard Weiß, in der Königsallee 56 erschien, fand er seinen Stammesgenossen, den Minister Walther Rathenau, entseelt auf dem Teppich liegen, auf dem Schreibtisch ein Stück der Handgranate[4]).

---

[1]) Verhandlungen des Reichstages, Band 355, Spalte 7989 ff.
[2]) Aussage des Chauffeurs Joseph Prozeller, Untersuchungsakten, a. a. O.
[3]) Aussage des Arbeiters Krischbien in der „Vossischen Zeitung“ vom 25. Juli 1922.
[4]) Polizeibericht. Untersuchungsakten, a. a. O.

7.

In seinem Briefwechsel mit Frau Deutsch, den Harry Keßler veröffentlicht hat, hat Walther Rathenau einmal geschrieben: „Sie werden im Guten und im Bösen meinesgleichen nicht wiederfinden; denn mit mir hat die Vorsehung ein Experiment angestellt, das, selbst wenn es mißlingt — und das glaube ich häufiger als das Gegenteil — interessant war[1]."

Als ein Experiment hat er sich mit Recht empfunden. Und wenn dabei seine Eitelkeit die angebliche Einzigartigkeit seiner Person erfunden hat, so hat er doch darin Recht gehabt, daß das Experiment seines Lebens interessant war, und auch darin, daß es gescheitert ist.

Wer über die Erschießung Walther Rathenaus nachsinnt, der könnte zunächst fragen, ob sie vom Standpunkt der Täter aus politisch klug war. Von seinen Rassegenossen haben einige der Klügsten geurteilt, sein gewaltsames Ende sei für ihn ein Glück gewesen. Adolf Grabowsky[2]) hat gemeint, ohne die Schüsse vom Grunewald hätte eben „der Aufstand der Bürger" diesen „europäischen Menschen" ein paar Wochen oder Monate später unblutig zu Fall gebracht. „Denn er war keine Siegernatur . . . man wird geboren entweder als Sieger oder als Besiegter." Emil Ludwig hat es ausgesprochen, daß Walther Rathenau ohne die Schüsse im Grunewald bald darauf weniger ruhmvoll aus der Regierung geschieden sein würde[3]). Maximilian Harden gar, der, einst Rathenaus bester Freund, nun der grimmigste Neider des erfolgreicheren Genossen geworden war, hat in seinem Nachruf in der „Zukunft" zürnend gemeint: Tyche habe diesem Manne die Gunst gewährt, „stürzend in Nimbus gehüllt zu werden", gerade als er nahe daran war, als Minister zu enttäuschen und als Mensch dem Körperverfall zu erliegen. „Just hier und so hätte er seine Biographie, die er mit Bewußtsein vorlebte, abgeschlossen, wenn noch dazu der Wille frei gewesen wäre[4])."

So wären vielleicht jene jungen Offiziere nicht klug gewesen, als sie Walther Rathenau erschossen?

Aber der Gang der Weltgeschichte kann nicht an den kleinen Klugheiten der Taktik gemessen werden. Er richtet sich nach dem ehernen Gesetz der Notwendigkeit.

Walther Rathenaus Biograph Harry Keßler, der Kosmopolit hanseatisch-englisch-persischen Blutes, ist es gewesen, der die innere Notwendigkeit dieses gewaltsamen Endes von Walther Rathenau erkannt hat. Walther Rathenaus „Doppeltheit", so meint er, diese Doppeltheit, die ihn selbst zerriß und die ihn zum Gegenstand des Anstoßes und Hasses von Millionen machte, habe schließlich „ihm selbst und vielen seiner Freunde seinen gewaltsamen Tod wie ein zwangsläufiges, unentrinnbares Schicksal" erscheinen lassen[5]). Und Harry Keßler, der elegante geistreiche Nihilist[6]), hat hinzugefügt, daß vielleicht Walther Rathenaus

[1]) Harry Keßler, a. a. O., S. 63.
[2]) Adolf Grabowsky, Rathenau und Deutschland. „Deutsche Allgemeine Zeitung" vom 15. Juli 1923.
[3]) Emil Ludwig, Rathenaus Schicksal. „Neue Freie Presse" vom 5. Juli 1922.
[4]) Maximilian Harden, In der Mördergrube. „Zukunft" vom 1. Juli 1922.
[5]) Harry Keßler, a. a. O., S. 25.
[6]) Vgl. Harry Keßler, Gesichter und Zeiten, Erinnerungen I: Völker und Vaterländer, Berlin 1935, S. 113 f. Keßler vergleicht hier seine halbpersische Mutter, die schöne und vielgefeierte „Gräfin" Keßler, die zuletzt an einer furchtbaren, sie lähmenden und blind-

persönliches Geschick ein Spiegelbild sei für das Geschick der späten Kultur Europas, die in vergeblicher Frage nach irgendeinem Sinn des Weltgeschehens und in vergeblicher Erwartung eines neuen, starken Mythos in den Nihilismus stürze und wohl ebenso einem gewaltsamen Ende entgegeneile wie Walther Rathenau[1]).

Harry Keßler hat Richtiges gesehen: In der „Mechanik des Geistes[2])" hat Rathenau von jenen leidenden Naturen gesprochen, deren Rachsucht sich als Ehrgeiz austobe und deren unfruchtbare Klugheit sie zu „selbstvernichtenden Existenzen" mache. Er sprach von sich selbst. Der Grad der Kultiviertheit, den er erreicht hatte, enthielt die stete Koketterie mit dem Selbstmord und darum auch das geheime Einverständnis mit dem gewaltsamen Ende. Nicht umsonst hat man Walther Rathenau, den Juden, in die geistige Nachbarschaft Thomas Manns, des mit einer Jüdin vermählten dekadenten Deutschen, gerückt.

Aber voll verständlich wird Walther Rathenaus gewaltsames Ende erst dann, wenn man es in die Allgemeinheit des jüdischen Geschicks erhebt.

Denn das „Experiment" Rathenau ist zuerst und zuletzt ein Experiment der jüdischen Emanzipation und Assimilation gewesen. Tausendfältig ist seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts dieses „Experiment" gemacht worden. Tausendfältig ist es gescheitert. Aber in Deutschland hat es wohl kaum ein Jude so dramatisch vor Augen geführt als der Mann, der am Johannistag 1922, von Bismarcks Ministerstuhl stürzend, in Staub und Blut auf der Königsallee endete.

Aus einigen jüdischen Stimmen, die nach seinem Tode laut wurden, klingt es wie ein Ahnen um diesen Sinn seines Todes. Die „Jüdische Rundschau" hat einige Zeit später Rathenaus Briefe besprochen, und dabei vor allem jene Briefe an Wilm Schwaner erwähnt, in denen Walther Rathenau eifernd erklärt hatte, daß er nicht dem jüdischen, sondern dem deutschen Volk angehöre. Und das jüdische Blatt schrieb:

„Wozu diese Briefe widerlegen, da doch Walther Rathenau in die jüdische Geschichte als Märtyrer einkehrte? Ach, sie finden schließlich immer heim. Ob es der ehrgeizige Finanzmann und Hofjude des 17. Jahrhunderts Joseph Oppenheimer, genannt Jud Süß, ist oder der edle Denker und um die Menschheit besorgte Walther Rathenau, immer kehren sie zurück. Sie wähnen sich entfernt und meinen, keine Stellung mehr nehmen zu müssen — die Welt aber mordet sie als Juden.

Man hätte den verstümmelten, zerschossenen Körper Walther Rathenaus in einen Talles[3]) einwickeln sollen, wie es die Juden mit ihren Märtyrern immer getan haben[4])."

machenden Krankheit starb, mit Miltons „Luzifer", und schildert die jäh hervorbrechende Wildheit, mit der seine Mutter auf den Liebhaberbühnen der Pariser Gesellschaft Ibsens „Nora" gespielt habe.

[1]) Harry Keßler, Walther Rathenau, S. 86.

[2]) Walther Rathenau, Mechanik des Geistes, S. 211 f.

[3]) Talles ist die jiddische Form von tallith, dem Gebetsmantel, der den Juden an Gottes Gebot erinnert und den man auch noch dem Toten anzieht.

[4]) Sch. Gorelik, Die Briefe Walther Rathenaus. „Jüdische Rundschau", 8. September 1926.

So, als die Rückkehr eines verlorenen Sohnes nach Israel, sah diese, ins Sentimentale getönte jüdische Stimme die ewige Fremdheit des Juden. In glühendem Haß aber hat sie eine andere jüdische Stimme ausgesprochen, Arnold Zweig, in dem Nachruf, den er in der Berliner „Schaubühne" veröffentlichte:

„Dieser Jude", so schrieb Arnold Zweig, „war . . . viel zu schade, viel zu schade, sich für diese Nation zerlöchern und zerkrachen zu lassen. Ein Jude mittleren Wuchses, aber viel zu schade . . . Und er war nicht der letzte Jude, der dem Pack die Stirne zeigte. Er hatte den Mut des Juden, einsam zu sterben und der viehischen Gewalt des ewigen Boche nicht zu achten. Er starb — in guter Verbundenheit. Ein Jude mittleren Formats. Aber viel, viel, viel zu schade für diese Nation[1])."

So brandete über seinem Grabe die alte Fremdheit der Rassen, die auch sein Leben zerrissen hatte.

An einer tiefen Unwahrhaftigkeit war dieses Leben krank gewesen. Dieser Jude ereiferte sich, ein Deutscher zu sein und pries die herrlichen Tugenden blonder Mut-Menschen; aber er rühmte sich auch, der „Ewige Jude" zu sein und triumphierte auf dem Verderben der deutschen, der germanischen Rasse. Vom „Geist" hatte er gepredigt, der stärker sei als alles „Blut". Aber „die Dämonen des alten Bluts", von denen er gesprochen hat, herrschten über seinen Geist von seiner ersten bis zu seiner letzten Stunde.

So ist sein Tod unter den Kugeln zweier blonder Offiziere das gewesen, was sein ganzes Leben nicht war: ehrlich.

Da aber sein Leben in der Unwahrhaftigkeit der scheinbaren Emanzipation und Assimilation nur ein Einzelfall war im gesamten Schicksal des modernen Judentums, so ist sein Ende symbolisch gewesen. Einmal mußte sich die Unwahrhaftigkeit selbst vernichten. Furchtbarer als jeder Traktat sprach für die, die hören wollten, der Tod vom Grunewald die Mahnung: „Höre Israel!"

Sein Volk in seiner Gesamtheit freilich hat die Mahnung nicht gehört.

Und auch die deutsche Republik hat sie nicht verstanden. Sie hat ihn nicht in einen „Talles" gehüllt, wie es jene jüdische Stimme gefordert hat. Sie hat ihn begraben, wie Deutschland noch niemals vorher einen seiner Großen begraben hatte. „Die deutsche Republik", so schrieb Emil Ludwig, „rüstete ihm eine Leichenfeier, wie Rom dem toten Cäsar[2])." Im Sitzungssaal des Reichstages, an der Stelle, wo sonst der Präsidentenstuhl stand, wurde Walther Rathenau am 27. Juni 1922 aufgebahrt. In der Kaiserloge saß seine Mutter, Mathilde Rathenau[3]). Ebert, der Reichspräsident, hielt ihm die Totenrede. Die Gewerkschaften hatten für das ganze Reich eine allgemeine Arbeitsruhe von Dienstag 12 Uhr bis Mittwoch früh angeordnet In riesigen Demonstrationszügen zogen durch ganz Deutschland die sozialdemokratischen Arbeiterbataillone. Später, nach 1924, zog jedes Jahr am Grabe der Rathenaus, auf dem Friedhof in Niederschöneweide, eine Ehrenwache des Reichsbanners Schwarz-Rot-Gold auf.

[1]) Arnold Zweig, Rathenau. „Schaubühne" vom 3. August 1922.
[2]) Emil Ludwig, Genie und Charakter. Berlin 1927, S. 144.
[3]) Harry Keßler, a. a. O., S. 367.



Anders war das Schicksal derer, die ihn getötet hatten. Von ihnen, von den Söhnen unserer Rasse, haben wir zuletzt noch zu berichten.

Von den drei Haupttätern ist nur einer gefangen worden: Ernst Werner Techow. Er ist dann, am 14. Oktober 1922, wegen Beihilfe zum Mord zu fünfzehn Jahren Zuchthaus und zu zehn Jahren Ehrverlust verurteilt worden. Die Ehre wurde ihm deshalb aberkannt, weil, wie der Reichsanwalt erklärte, „die Haupttriebfeder, die zu dem Mord geführt hat, jene blinde Feindseligkeit gegen den ‚Juden Rathenau', nicht als Grund gelten kann, den Mord aus der Klasse der gemeinen Verbrechen herauszuheben und ihm den Schimmer des politischen Verbrechens zuzugestehen[1])".

Die letzte Verdammnis traf diesen Täter von seiten der Mutter Walther Rathenaus. Denn die raffinierteste Form der Verdammnis ist der Brief gewesen, den Mathilde Rathenau um die Zeit der Verhaftung Techows an dessen Mutter richtete und der bald darauf in der Presse der gesamten Welt erschien:

„In namenlosem Schmerz reiche ich Ihnen, Sie ärmste aller Frauen, die Hand. Sagen Sie Ihrem Sohn, daß ich im Namen und Geist des Ermordeten ihm verzeihe, wie Gott ihm verzeihen möge, wenn er vor der irdischen Gerechtigkeit ein volles offenes Bekenntnis ablegt und vor der göttlichen bereut. Hätte er meinen Sohn gekannt, den edelsten Menschen, den die Erde trug, so hätte er eher die Mordwaffe auf sich selbst gerichtet als auf ihn. Mögen diese Worte Ihrer Seele Frieden geben. Mathilde Rathenau[2])."

„Selbst die Großmut zur Fratzenkomödie zu machen", das hatte Walther Rathenau einmal als eine Eigenschaft der Zweck- und Furcht-Rasse bezeichnet. Was war dieser Brief seiner Mutter, dieses Dokument des kaltberechneten Pharisäertums, anders als ein Ausfluß solchen Geistes? Aber durch die ganze Welt ging er damals, und tausend Stimmen priesen ihn als ein strahlendes Zeichen jüdischen Christusgeistes auf dem dunklen Hintergrunde christlich-germanischen Hasses[3]).

Inzwischen, am 30. Juni 1922, erschien an allen Plakatsäulen des Reiches der Steckbrief der flüchtigen Kameraden Techows. „Der Polizeipräsident von Berlin, i. V. gez. Dr. Weiß, Oberregierungsrat", setzte auf die Ergreifung von Kern und Fischer eine Belohnung von einer Million Mark.

Durch die Spenden reicher Juden wuchs der Kopfpreis auf viereinhalb Millionen Mark[4]).

Um ein Haar wären Kern und Fischer entkommen. In Warnemünde sollte ein Motorboot auf sie warten und sie nach Schweden bringen[5]). Sie verfehlten das Boot und flohen nun aus Mecklenburg in die Mark, aus der Mark nach Ost-

---

[1]) Ernst Werner Techow ist 1929 begnadigt worden. 1933 hat er eine Schrift, „Gemeine Verbrecher? Minister Rathenaus Ende", veröffentlicht.

[2]) Harry Keßler, a. a. O., S. 368.

[3]) Ernst Norlind, a. a. O., S. 100 ff., gibt zu allem Überfluß noch die überschwengliche Schilderung eines Besuches bei Mathilde Rathenau, bei dem diese angeblich erst durch den schwedischen Besucher zu ihrer peinlichsten Überraschung erfährt, daß ihr Brief durch die ganze Presse gegangen sei. Dann jedoch erzählt Rathenaus Mutter eingehend, wie sie zu ihrem edlen Entschluß gelangt sei.

[4]) Ernst von Salomon, a. a. O., S. 320.

[5]) Ebenda, S. 318 ff.



hannover, von Osthannover nach Thüringen, gehetzt von den Gendarmen und ihren Polizeihunden, bis die Verfolger endlich ihre Spur verloren. Auf Burg Saaleck — im Hause des Dr. Stein, wo Kern einige Zeit vorher den aus der Leipziger Haft befreiten Kapitänleutnant Dittmar versteckt gehalten hatte — fanden sie Unterschlupf. Aber nur für wenige Tage. Während der Dr. Stein nach München eilte, zu Kapitän Ehrhardt, um mit falschen Pässen und mit Kleidern zurückzukehren[1]), sahen zwei Spaziergänger, die Gebrüder Kuhnen, aus Hamburg, Neffen des Pächters Büchner von der Rudelsburg, die Flüchtlinge am Fenster und meldeten sie der Polizei. Am 17. Juli 1922 trafen die ersten Polizisten vor dem Turm der Burg Saaleck ein. Sie wagten keinen Angriff und telephonierten nach Verstärkung.

In diesen Tagen fand auf der benachbarten Rudelsburg die Feier der Leipziger Landsmannschaft Brunsvigia statt. Zwei Studenten mit ihren Damen kamen auf den Hof von Burg Saaleck und sahen auf dem Turm Kern und Fischer erscheinen. Die beiden jungen Männer riefen herunter, sie seien auch Studenten, aus Kiel. „Grüßen Sie Kapitän Ehrhardt von uns!“ Sie schwenkten die Mützen und brachten ein Hoch auf Ehrhardt aus. Sie warfen Zettel herab, die sie mit Steinen beschwerten, aber ein furchtbarer Orkan, der eben jetzt einsetzte, wehte die Zettel hinweg. Später, nachdem er die Damen aufgefordert hatte, sich zu entfernen, begann Fischer mit einem Gewehr auf die Polizisten zu zielen. Die Studenten mit den Damen gingen. Die beiden Männer auf dem Turm schrien: „Wir wissen, wie wir zu sterben haben. Wir sterben für unsere Ideale, und Nachfolger für uns werden sich einstellen[2]).“

Als gegen Abend aus Naumburg vier weitere Schutzpolizisten mit Rad eintrafen, verließen Kern und Fischer die Plattform des Turmes. Auch jetzt griff die Polizei nicht an. Nur ein Kriminalwachtmeister nahm den Karabiner eines Schutzpolizisten und schoß dreimal in das Fenster des Turmzimmers. Es rührte sich nichts.

Erst als ein Lastwagen mit neunzehn weiteren Polizisten eintraf, wagte die Polizei den Angriff. Es war $8^1/_4$ Uhr abends, als man die Tür des Turmzimmers mit dem Beil erbrach. Da fand man Kern und Fischer tot auf den Betten[3]).

Die Untersuchung hat ergeben, daß jene Schüsse durch das Turmfenster den Oberleutnant Kern, der hinter dem Fenster stand, tödlich getroffen hatten. Fischer hatte den sterbenden Kameraden auf das Bett getragen und ihm den blutenden Kopf zu verbinden gesucht. Als Erwin Kern tot war, hat ihn Fischer mit einer blauen Steppdecke zugedeckt und ihm die Hände gefaltet. „Die Leiche“, so hat der von der Polizei gerufene Kurarzt von Bad Kösen Dr. Malade registriert, „zeigt einen sehr zarten Menschen mit feingebildetem schmalem Gesicht, sehr zarten Händen und doch mit gut ausgebildeter Muskulatur“.

Als Hans Willibald Fischer seinen toten Kameraden gebettet hatte, hat er sich selbst in das andere Bett gelegt, die Füße auf einen Lehnstuhl neben dem Bett, den er noch sorgfältig mit Zeitungspapier bedeckte. Dann hat er den Revolver an die

---

[1]) H. W. Stein, Burg Saaleck. Die Türme des Schweigens. Eckardsberga in Thüringen, S. 18 ff.

[2]) Nach den Polizeiberichten. Untersuchungsakten a. a. O.

[3]) Ebenda.



Stirn gesetzt und losgedrückt. Das Geschoß schlug noch in die Türe eines eingebauten Seitenschrankes. Die Pistole fiel dem Toten auf die Brust[1]).

Am 21. Juli hat man sie in Dorf Saaleck begraben. Ihre nächsten Angehörigen waren da, aber auch, wie der Polizeibericht vermerkt, eine verhältnismäßig große Zahl junger Leute, die ganz plötzlich in der Gegend auftauchten. Diese jungen Leute hatten über Nacht das Grab ausgehoben. Je sechs von ihnen trugen am nächsten Tag die beiden Särge von der Dorfkirche zum Friedhof. Auf dem vordersten Sarg, dem von Fischer, lag ein Eichenlaubkranz mit schwarzweißroter Schleife. Am Grabe verlas ein Geistlicher einen Psalm und sprach das Vaterunser[2]).

Auf den Stein im Winkel des Friedhofes, wo heute im Sommer ein Rosenstock blüht, hat man nur geschrieben: „Hans Fischer — Erwin Kern — 17. Juli 1922."

So endeten die beiden jungen Menschen, die Walther Rathenau getötet hatten.

Sie fielen als Opfer einer Zeit, die noch vergeblich aus dem Chaos zur Ordnung strebte, einer Zeit, in der sich die Seele der Nation verzweifelt, aber noch ziel- und führerlos gegen das fremde Joch aufbäumte.

Es wirkt wie ein Symbol, daß jene Zettel, die sie, mit ihren letzten Botschaften beschrieben, vom Saaleckturm warfen, nicht ans Ziel gelangten; der Orkan hat sie verweht, und nie hat sie ein Mensch gefunden. So ist auch ihre politische Sehnsucht verweht im Orkan der Zeit.

Was von ihnen herüberklang, war jener letzte Schrei vom Turm: „Wir sterben für unsere Ideale, wir werden Nachfolger finden."

Sie hatten recht. Jeder Mensch, der für sein Ideal stirbt, findet Nachfolger. Er ist nicht tot, sondern lebt weiter in neuen Menschen, die sich an ihm entzünden.

Als ein Jahrzehnt später alle dunkle Sehnsucht einer verzweifelten Zeit Gestalt wurde, als Adolf Hitler wieder den weltgeschichtlichen Beweis führte, daß nicht die Wirtschaft das Schicksal sei, sondern die Politik, und daß die Rasse des Mutes stärker sei als die Rasse von Furcht und Zweck, als aus dem Chaos der Niederlage und der Fremdherrschaft, aus der Anarchie der Parlamente und der Parteien, und auch der Putsche und Attentate, dieses einen Mannes gewaltige Hand das Reich schuf, als sich wieder eine neue deutsche und germanische Ordnung als ein mächtiges „Höre, Israel!" über Europa erhob, da hat man auch dieser beiden jungen Menschen gedacht.

Adolf Hitlers Reich hat ihnen ein neues, würdigeres Grab gegeben. Und es hat darauf die Worte von Ernst Moritz Arndt gesetzt:

„Tu, was Du mußt — sieg oder stirb,
Und laß Gott die Entscheidung."

---

[1]) Ebenda. Vgl. Salomon, a. a. O., S. 327. — [2]) Ebenda.

Die heutige Erkenntnis des jüdischen Wesens und ihr Erahnen durch den jungen Hegel

Von

Hans Alfred Grunsky

Die Phrase vom „anständigen Juden“ ist bekannt. Die Vertreter der Anschauung, es gäbe eine solche Menschenart tatsächlich, wollen offenbar darauf hinaus, daß es sich dabei eben um nichts als um anständige Menschen handle, also zum mindesten hier die Schranken zwischen Juden und Nichtjuden gar nicht bestünden. Es ist lehrreich, diese Ansicht an den Tatsachen nachzuprüfen. Man wird immer zu demselben Ergebnis kommen.

Es sei zunächst ein Fall mitten aus der Gegenwart herausgegriffen, der uns in Form eines Briefes bekannt geworden ist, den eine literarisch tätig gewesene Jüdin, die von den Vertretern jener Meinung zweifellos zur Klasse der „Anständigen“ gezählt würde, an eine ehemalige arische Bekannte richtete. Diese Jüdin erinnert die Angeredete an die Zeit ihres Zusammenseins vor 20 Jahren und schreibt dann wörtlich: „Du bist Parteimitglied und ich, die ich schon als 18 jährige aus mir selbst heraus Ideen hatte, die den jetzigen herrschenden entsprechen, ich stehe draußen.“

Wenn wir das hören, drängt sich uns unwillkürlich eine Parallele aus sehr weit zurückliegenden Zeiten auf. Wir denken an das Verhalten, das die Juden an den Tag legten, als sie sich in der antiken Kultur einfanden: wie sie etwa bestrebt waren, die ganze griechische Geisteswelt als eine Schöpfung des Judentums hinzustellen, ja vor der Schamlosigkeit nicht zurückscheuten, sogar heidnische Götterkulte, die ihnen in Wahrheit das Letzte des Verabscheuungswürdigen sein mußten, als eine mosaische Erfindung auszugeben[1]). Sehen wir nicht hier in gleicher Weise jene Jüdin der Gegenwart jetzige (gemeint sind nationalsozialistische) Ideen als etwas in Anspruch nehmen, was lange vor dem Nationalsozialismus in ihrem Judengehirn entstanden sei? Inwiefern, wird nicht gesagt. Die daraus abzuleitende Forderung, Parteimitglied werden zu können, ist das, worauf es ihr ankommt.

„Du — Parteimitglied, ich — draußen. Völlig ungerechterweise“, erklärt sie dies weiter, „wie mir Verstand, Gefühl sagen. Denn wir alle, wenn wir ins Dasein treten, wir finden uns ja vor, müssen mit uns vorliebnehmen, ehe wir die Kraft gewinnen, Stellung gegen die unfreiwillig angetretene Umgebung zu nehmen.

[1]) Siehe Kuhn, Weltjudentum in der Antike, Forschungen zur Judenfrage, Bd. II, insbes. S. 20/21.



Es obwaltet da dieselbe Zwangshaftigkeit wie in der Tatsache, daß kein Kind beweisen kann, wer sein Vater ist." Die letzte Anspielung bedarf wohl keiner Erläuterung.

Alles wäre so schön und durchaus bejahenswert, wenn nicht diese deutsche Judenpolitik wäre: „Ich habe", läßt sich die Jüdin weiter vernehmen, „eine erstaunliche Ähnlichkeit gefunden in dem Verfahren der jetzigen Regierung mit den Methoden der alten Juden" und so ist sie, trotzdem sie so vieles bejahe, was jetzt geschehe und selber mitzuwirken ihr Wunsch sei, tief bekümmert, „daß Hitler und seine Mitarbeiter dieselben Haßwege gehen, wie sie die Juden in Palästina bis zur Zerstörung Jerusalems gegen alles Fremde gingen." Insofern breche über die „unseligen Jahwenachkommen" heute das Weltgericht herein. Was dem Nationalsozialismus indessen fehle, sei die Liebe, die jeden Haß beseitige.

Auf der einen Seite erscheint demnach der Jüdin der Nationalsozialismus gewissermaßen zu jüdisch, sie als Parteimitglied würde offenbar einen vom Judentum gereinigten Nationalsozialismus vertreten; auf der andern Seite hat sie als Jüdin die gleichen Ideen gehabt, aber sie besitzt sie noch in besserer Form, sie umrahmt sie sozusagen noch mit dem Goldreifen der Liebe und Menschlichkeit. Wie kennzeichnend diese letztere Vorstellung, daß die Juden es noch besser können und vor allem an Menschenliebe alle übertreffen, ist, das wird uns am besten bewußt, wenn wir den Blick wiederum auf die Antike zurücklenken. Wie steht es etwa mit der jüdischen Kulturpropaganda, die der alexandrinische Jude Philo in umfassender Weise mit seinen angeblich philosophischen Werken trieb? Sie beruht auf dem immer gleichen Schema: die griechischen Anschauungen, etwa über das Sittliche, sind gut, sie sind aber viel früher bereits bei den Juden zu finden; und nicht nur das: die Juden haben es nicht bloß ebenso, sondern in Wirklichkeit noch viel besser gemacht. Woraus die Folgerung gezogen wird, daß Antisemitismus in jeder Form Kulturschande sei.

Nur ein Beispiel dieser Agitationsart, die Philo vor zweitausend Jahren genau so virtuos handhabte wie seine Rassegenossen heute. Er erinnert an die Rechtsvorschriften bei andern Völkern, nach denen eine zum Tode verurteilte schwangere Frau erst nach der Geburt ihres Kindes hingerichtet werden darf. „Aber jene Gesetzgeber" meint er, „haben diese Bestimmung nur für Menschen getroffen. Moses aber [eine stehende Formel bei Philo] geht noch weit darüber hinaus und dehnt die friedliche Rücksicht auch auf die vernunftlosen Tiere aus[1])." Dabei werden völlig willkürlich mosaische Ritualvorschriften, die mit Tierliebe nicht das mindeste zu tun haben, wie z. B. die Vorschrift, daß Mutter und Junges nicht an einem Tage geschlachtet werden dürfen, so gedeutet, daß man meinen könnte, Moses sei der Schöpfer des Tierschutzgedankens gewesen. Oder es wird die Stelle 5. Mose 22, 10 herangezogen, beim Pflügen dürfe Rind und Esel nicht zusammengespannt werden. Das hat, wie Philo selbst zugibt, seinen Grund darin, daß das Rind ein reines, der Esel ein unreines Tier ist. Warum indessen Philo hier Tierschutz treibt, das zeigt sich, wenn wir nun hören: „Allerdings wird das

[1]) Philo, Werke, Über die Tugenden (Anhang zu: Über die Einzelgesetze), 140 (Numerierung n. d. krit. Gesamtausg.).



schwächere Tier, der Esel, von geweihter Stätte ausgeschlossen, während das stärkere, das Rind, nach der Vorschrift des Gesetzes bei den vollkommensten Opfern verwandt wird. Trotzdem nimmt das Gesetz auf die Schwäche des unreinen Tieres Rücksicht und gestattet dem reinen nicht, seine Macht an Stelle des Rechts zu gebrauchen: es will damit denen, die Ohren in der Seele haben, laut verkünden, daß man einem, der einem anderen Volke angehört, kein Unrecht zufügen darf, wenn man ihm nichts anderes vorzuwerfen hat als seine fremde Abstammung, was doch keine Schuld ist[1])."

Es kommt also Philo gar nicht darauf an, sich und seine Rassegenossen, um den Griechen den Satz einzuhämmern, daß Antisemitismus Kulturschande sei, dabei in solchem Maße selbst zu erniedrigen, daß der Jude einem unreinen Tier, also etwas gerade in seinen Augen ganz und gar Verabscheuungswürdigem, verglichen wird. Sowenig wie es jener jüdischen Briefschreiberin darauf ankommt, ihre eigene Rasse herabzusetzen, indem sie die alten Juden schändlicher Haßgesinnung zeiht. Man muß zugeben, daß die innere Parallele zwischen diesen, zwei Jahrtausende auseinanderliegenden Zeugnissen eine vollkommene ist: die Juden haben ungeachtet dessen, daß sie sich gleichzeitig in Selbsterniedrigungen ergehen, alles Gute der andern Völker schon längst vorher entdeckt, griechische Ethik ebenso wie nationalsozialistische Ideen. Nur machen sie es viel besser, denn sie erst fordern zur wahren Menschenliebe auf, die von den Gastvölkern geübt, für die jüdischen Fremdlinge im Hinblick auf gute Behandlung und freundliche Duldung von so großem Nutzen ist. Und auch die Briefschreiberin steht nicht zurück, diesen Nutzen der großen Menschenliebe, die uns fehlt und den deutschen Geist doch so zieren würde, für das jüdische Volk auszumalen. „Menschlichkeit" und „Gerechtigkeit", meint sie, würden es erfordern, daß die deutsche Regierung „mit Hilfe Englands" den entrechteten Juden ein Land zum Kolonisieren anbiete. Deutschland sollte also offenbar Kolonien, die ihm in Auswirkung des vom jüdischen Haß diktierten Versailler Vertrags gestohlen wurden, von England zurückkaufen, um sie den „unseligen Jahwenachkommen" zu schenken, damit diese dort das über sie kommende „Weltgericht" auf angenehme Weise überstehen können.

Damit aber bei weitem nicht genug. Die Briefschreiberin fährt fort: „Die sich aber als Deutsche fühlen, die dem Judentum (wie ich und viele andere) entfremdet sind, durch Erziehung und Erkenntnis, die bleiben da und sind Deutsche, gleichberechtigte Deutsche." Und die erneute Klage, daß die Deutschen davon nichts wissen wollen, schließt mit den Worten: „ja, wenn ich noch eine Jüdin wäre! Gut! Aber ich bin ja keine!" Man beachte die völlige Formalisierung des Begriffs Jude, die zu dem gewünschten Ergebnis: ‚dieser Jude ist kein Jude' führt. Jude ist hier „geeignet definiert[2])" als der, der Fremdes nicht duldet. Darunter fallen die alten Juden ebenso wie die heutigen Deutschen. Wahrer Nichtjude ist der, der die christliche Feindesliebe besitzt. „Das Andere", sagt die Briefschreiberin, „ist nur Selbstliebe, Selbstvergottung, die der eigenen Art gilt". Das Beweisverfahren ist wiederum kennzeichnend jüdisch, was wir sofort sehen,

[1]) Philo, a. a. O., S. 146/147.
[2]) Ein Lieblingsausdruck der modernen jüdischen Physiker.

wenn wir etwa mit Marx vergleichen, der uns ja ebenfalls belehren will, worin der wahre Antisemitismus bestehe. Ein Bourgois ist nach ihm ein Mensch mit Besitz, ein Kapitalist. Besitz beruht auf „Schacher“ und „Geld“ und ist „praktisch reales Judentum“. Der Kommunismus fordert, wie es Marx ausdrückt, „Emanzipation vom Schacher und vom Geld, also vom praktisch realen Judentum[1]).“ Womit auf jüdisch (d. h. in der Form eines echten talmudischen Midrasch) bewiesen ist, daß der Jude Marx nichts mit dem Judentum zu tun haben kann, umgekehrt aber jeder, der Besitz hat, zu einem Juden erklärt wird. Der Begriff „Besitz“ ist aus den natürlichen Lebenszusammenhängen, in denen er jeweils überhaupt erst seinen besonderen Sinn erhält, herausgerissen und formalisiert[2]). Dadurch erscheint der Unterschied zwischen einem jüdischen Wucherer und dem in der Volksgemeinschaft schaffenden und es zu etwas bringenden Menschen ebenso verdeckt wie im Gehirn jener Jüdin mit dem reinen Willkürbegriff ‚Haß gegen alles Fremde' ein formalistisches Spinnengewebe über den Abgrund gezogen wird, der ein freiheitsliebendes, tapferes Volk, das sich fremder Eindringlinge erwehrt, von den alttestamentlichen Racheorgien der Feigheit trennt. In beiden Fällen ist das Ergebnis, daß die Deutschen zu judenähnlichen Geschöpfen und die Juden größtenteils zu Nichtjuden werden[3]).

Merkwürdigerweise aber propagieren jene künstlichen Nichtjuden als Inbegriff dieser ihrer angeblich nichtjüdischen (sozusagen antisemitischen) Haltung ausschließlich das, was den wirklichen Juden nützt. Und gerade in dieser Maske starrt uns das jüdische Gesicht am eindeutigsten an. So auch das Gesicht jener Jüdin gerade in dem Augenblick, wo sie mit einer uns unfaßlichen Schamlosigkeit erklärt, daß sie keine sei. Denn wie wenn auf der Visitenkarte, die uns in dem Brief vorliegt, auch das letzte der für ihre Vollständigkeit nötigen Daten nicht fehlen dürfte, folgt dem Ableugnen jüdischer Art ihre schärfste Bestätigung durch eine Rachephantasie, wie sie nur dem Hirn einer Judithnachkommin entspringen kann. Der volle Text lautet nämlich: „Ja, wenn ich eine Jüdin wäre. Gut. Aber ich bin ja keine. Aber ich wollte, ich dürfte eine Stimme für Hitler sein, die ihm jede Nacht im Traum wie die Posaune des Jüngsten Gerichts zuriefe: ‚Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst', und ‚Was Du nicht willst, das man Dir tu, das füg auch keinem andern zu'.“

Auch hier schweift der Blick wieder zu Philo hinüber. Hinter der sogar alle griechische Ethik noch übertrumpfenden Menschen- und Tierliebe dieses alexandrinischen Juden steht ein anderes Bild, das Bild der nackten sadistischen Rachgier des Jahweanbeters, wie es unverhüllt in Philos Schrift gegen den römischen Statthalter Flaccus durchbricht, der in Alexandrien einige notwendig gewordene Maßnahmen gegen die dortige Judenplage ergriff[4]). Man vergleiche mit der eben

[1]) Marx, Gesamtausgabe I, S. 106.

[2]) Dieser „Beweis“ ist um so bedeutsamer, als Marx damit eine Gedankenreihe formalisierend umbiegt, die er vom französischen Sozialismus übernommen hatte, wo sie (von Fourier und Toussenel) in ausgesprochen antisemitischem Sinn als Hinweis auf den politischen Zusammenhang von Judentum und Hochfinanz auftrat: ein geschicktes Abfangen judengegnerischer Kräfte. Siehe auch den Beitrag von Cl. A. Hoberg in diesem Band.

[3]) Von hier aus fällt ein besonderes Licht auf das von der Briefschreiberin betonte pater semper incertus.

[4]) Siehe Hans Bogner, Philon als Historiker, Forschungen zur Judenfrage, Bd. II.

angezogenen Briefstelle den Schluß der Flaccusschrift, wo Philon in seinen Rachephantasien den beim Kaiser später in Ungnade gefallenen und verbannten Statthalter nachts sich vor Schreckensträumen ängstigen und im Gebet zum Judengott mit den Worten auffahren läßt: „Wer Dich nicht als Patron erwählt, hat unrecht. Der Beweis dafür bin ich selbst; was ich rasend den Juden antat, mußte ich selbst leiden." Bis schließlich Philo mit sadistischer Grausamkeit sich die Ermordung des Flaccus in allen Einzelheiten ausmalt. „Wie ein zerstückeltes Opfervieh liegt er da. Das mußte er leiden zum untrüglichen Beweis dafür, daß Gott sein Volk nicht im Stich läßt[1])." Auf ein modernes Gegenstück hat 1938 Alfred Rosenberg hingewiesen. Die amerikanische Zeitschrift The American Hebrew, die die schwertschwingende Judith auf dem Titelblatt zeigt, malte sich aus, wie nach einem im Namen des Judentums geführten Rachekrieg Englands, Frankreichs und Rußlands gegen Deutschland „der Mensch, der Gott spielen wollte, der Hakenkreuzchristus, nicht gerade sanft in die Grube hinabfährt", während die Juden als Requiem den Rachepsalm „Eli Eli" anstimmen.

Doch halten wir inne. Es braucht wohl nicht weiter ausgeführt zu werden, daß ein derartiges Selbstzeugnis eines sogenannten anständigen Juden, wie es in jenem Brief vorliegt, nicht mit der Kategorie der Anständigkeit, sondern ausschließlich mit der Kategorie des ewig gleichen jüdischen Wesens zu fassen und zu messen ist. Dieses Wesen wissenschaftlich völlig zu durchleuchten und damit in all seinen geschichtlichen Auswirkungen vollständig zu verstehen, ist das letzte Ziel der Forschungen zur Judenfrage, um die es sich in diesen Gemeinschaftsarbeiten handelt. Man könnte versucht sein, ein solches Unternehmen für überflüssig zu erklären, da die jüdische Artung dem unverdorbenen Rasseinstinkt ohnehin klar vor dem Gefühl liege. Allein es ist ein durch ein falsches Wissenschaftsideal hervorgerufenes Vorurteil, daß sich Instinkt und Wissenschaft widersprächen oder einander gleichgültig gegenüberstünden. Wahre Erkenntnis spricht das aus, was der Instinkt fühlt. Sie bedarf des Instinkts ebenso als ihres Fundaments wie umgekehrt der Instinkt sich selbst in der Erkenntnis erst vollendet und einen undurchdringlichen Panzer anlegt gegen die Zergliederungs- und Verführungskünste eines unproduktiven, unwissenschaftlichen Verstandes, der ihn Lügen strafen möchte. Erkenntnis macht die Einheit, die der Instinkt ahnt, offenbar, und zwar mit Hilfe des klargestaltig abgrenzenden Denkens, gegen den entarteten, nur zerstückelnden Intellekt. Insofern kann man sagen, daß ein wenig Philosophie in Form jenes oberflächlichen, falschen Denkens vom Instinkt abführe, während die ganze und wahre Philosophie zu ihm zurückleite, ihn zugleich auf eine höhere Stufe erhebend. Ein Satz, zu dem es kein besseres Beispiel geben kann als die wissenschaftliche Behandlung der Judenfrage.

Sehen wir von der früher bei uns und jetzt noch vor allem in Amerika und England weithin üblichen Methode ab, die, nicht dem Geist der Wissenschaft, sondern einer brutalen politischen Diktatur folgend, in dem Grundsatz gipfelt:

---

[1]) Siehe bei Bogner, a. a. O., S. 70.

de Judaeis nil nisi bene!, so liegen die Dinge folgendermaßen. Was ein Jude oder ein Judengemächte ist, das ist körperlich, seelisch und geistig in jedem einzelnen Fall dem unverdorbenen Instinkt ohne weiteres klar. Jeweils in den einzelnen Fall versunken, läßt der Instinkt aus seiner Tiefe ein jedesmal gleiches Gefühl auflodern: das Gefühl, jüdischem Wesen zu begegnen, um so verschiedene Fälle und Formen es sich auch handeln möge. Instinktiv fühlen wir, heißt das kurz, die Einheit alles Jüdischen, wie es uns auch entgegentrete. Nun kommt aber in mancherlei Gewand der Gescheite und sagt: Nein, man muß unterscheiden! Man muß unterscheiden zwischen unanständigen und anständigen Juden, zwischen Wucherern und Wohltätern, zwischen Handelsjuden und geistigen Juden, zwischen orthodoxen und liberalen, zwischen Zionisten und emanzipierten, zwischen Ost- und Westjuden, und so fort ins Endlose. Es sei weder billig noch wissenschaftlich, alles über einen Kamm zu scheren. Da mag denn der Instinkt hartnäckig bleiben und ohne sich auf diese Dinge einzulassen antworten: Jude bleibt Jude, immer und überall. Aber, ruft ihm die andere Seite zu, worin besteht denn dann diese gefühlte Wesenseinheit? Da geschieht es, daß gleich einem einfachen Manne aus dem Volk, der tief empfindet, aber wenig rede- und schreibgewandt ist, der Instinkt ein einziges wuchtiges Wort spricht, das schwer und ungeschlacht hinfällt wie eine schwielige Faust auf den Tisch, die in ihrer Sprache etwas sagen will. Der an Instinktmangel gescheiterte Gescheitling sieht nicht den verborgenen Sinn, der dahinter steckt, er sieht nur das Ungeschlachte der Gebärde und nimmt sie als Roheit. Schlimmer, er läßt nun seine auf genaue Unterscheidungen beruhenden Gegengründe auffahren. Am schlimmsten: er hat recht mit seinen Unterscheidungen. Wobei er freilich nur das eine nicht weiß, daß recht haben noch lange nicht soviel bedeutet wie im Besitz der Wahrheit sein. Denn, mit Hegel zu reden, das Wahre ist das Ganze, während Rechthaber und Rechthabende stets nur Bruchstücke in Händen halten, Vielheit ohne Einheit, Einzelheiten ohne das verbindende Band.

Ein solches wuchtiges Wort des Instinkts lautet etwa: Der Kern des jüdischen Wesens sei der Materialismus. In dieser Formel steckt mehr Wahrheit, als sich die Gescheitlinge träumen lassen. Wir werden nachher einen großen Geist dafür zum Zeugen beibringen. Nur muß einer solchen Formel Erkenntnis Schutz und inneres Leben verleihen. Sonst steht sie bald nackt und von ihrer Mutter, der Instinktempfindung, verlassen da und vermag sich nicht mehr zu behaupten und zu bergen vor den Gegengründen, die daran erinnern, daß es ja auch eine Menge Juden gegeben habe, die idealistische Parolen auf ihre Fahnen geschrieben hätten, Anhänger und Jünger sagen wir Platons oder Kants oder Fichtes oder Schopenhauers oder Goethes oder Nietzsches und so fort ins Uferlose. Ja, noch mehr, es gibt schlechterdings keine mit irgendwelchen Namen je belegte politische, religiöse, weltanschauliche, wirtschaftliche oder sonstige Richtung, zu der nicht jüdische Bekenntnisse vorlägen. Und wir sahen ja: selbst der Drang zum nationalsozialistischen Parteimitglied gehört nicht dem Märchen an. Wobei übrigens jene jüdische Zeugin, wie noch nachzutragen ist, sich darauf beruft, daß sie stets für das deutsche Märchen eingetreten sei. Die allgemeine Verwirrung wird durch die notwendige Folge dieser jüdischen Allerweltshaltung noch gesteigert, die darin

besteht, daß wir nun scheinbar ständig Juden gegen Juden stehen sehen. So gibt es etwa jüdische Einstein-Gegner so gut wie jüdische Freud-Gegner und ähnliches in Hülle und Fülle, eine schier endlose Musterkarte, die keine Zusammenstellung unberücksichtigt läßt. In diesem Chaos von stets mit Nachdruck hervorgehobenen Gegensätzen wird der Instinkt eines Tages unsicher, er gibt einen oder den andern Ausnahmefall zu, er läßt sich eine geistige Leistung einreden, die angeblich doch aus dem Rahmen des Jüdischen herausfalle, oder man überrumpelt ihn mit einem Fall scheinbar vollständigen Aufgehens und Mitwirkens des Juden in einer anderen nichtjüdischen Welt, man zeigt ihm etwa einen Spinoza oder einen Moses Mendelsohn, und schon ist die Geschlossenheit der Front, auf der seine ganze Kraft beruht, an einer Stelle durchbrochen und damit der Feind im Rücken.

Es hilft dann, wenn wir hier nur den Fall der Nachahmung kurz herausgreifen, auch der Versuch nicht mehr, die gefühlte Einheit jüdischen Wesens dadurch zu deuten, daß man den Gesichtspunkt der Nachahmung selbst zum Mittelpunkt der jüdischen Art erklärt, die Fähigkeit des Einfühlens und Angleichens als ihr Hauptkennzeichen betrachtet, also bescheiden genug ist, eine gewisse Zweitrangigkeit des Jüdischen in der Abwesenheit des eigentlich Schöpferischen zu sehen. Es ist zwar richtig, daß die Juden Virtuosen der Nachahmung sind, allein verfehlt wäre es, darin den Schlüssel ihres Wesens finden zu wollen. Bloße Nachahmer als solche sind völlig harmlos. Die Juden wären so zwar nichts für sich selbst, wohl aber gewissermaßen die leibhaftige Möglichkeit, jeweils alles zu werden, indem sie ganz in ihrem Vorbild aufgehen. Dann gäbe es also wirklich den echten jüdischen Engländer, den echten jüdischen Chinesen, den echten jüdischen Zulukaffer. Diese Scheinerklärung für die Tatsache, daß wir Juden finden, wohin wir greifen, leidet an dem Fehler, daß sie zuviel erklärt. Sie hätte den Juden selbst weggedeutet; weggedeutet bis höchstens auf einen kümmerlichen Rest, der etwa in der nunmehr rein äußerlich gewordenen Gestalt weder englischer noch chinesischer Judennasen bestünde. Das ist unsinnig. Es widerspricht dem Instinkt ebensosehr wie aller geschichtlichen Erfahrung. Die Geschichte lehrt die Konstanz der jüdischen Rasse und der Instinkt weiß untrüglich um die Einheit ihres innersten Wesens. Aufgabe der Wissenschaft ist es, dieses Wissen sagbar zu machen, die Einheit hinter dem Wirrwarr von Verschiedenheiten unwiderlegbar aufzudecken.

Es muß deutlich ausgesprochen werden, daß diese wissenschaftliche Aufgabe nicht ohne die Voraussetzung des Instinkts gelöst, ja nicht einmal ohne sie in Angriff genommen werden kann. Wie denn alle Wissenschaft überhaupt stets derartige Imvoraus-Setzungen, Voraus-Ahnungen, derartige Erwartungen mit innerer Notwendigkeit — „voraussetzt". Wahre Wissenschaft geht darauf aus, unter scharfem Beachten und Beobachten sämtlicher Unterschiede Einheit und Zusammenhang aufzuweisen, und zwar nicht beliebige und willkürliche, sondern wirkliche Zusammenhänge. So haben z. B. unzählige Generationen die irdischen und himmlischen Erscheinungen für wesensverschieden gehalten, bis — schematisch und zur rascheren Veranschaulichung im Sinnbild der bekannten Legende ausgedrückt — ein Newton kam, der von der Voraussetzung ausging, daß

zwei so gegensätzlich scheinende Dinge wie ein Apfel und ein Weltkörper insofern dasselbe seien, als sie in ihrer Bewegung demselben Gesetz gehorchen. Ohne die Imvoraus-Setzung dieser genialen Einheitsschau wäre gerade die einzigartige Tat Newtons, die nun diese Gesetzmäßigkeit wissenschaftlich nachwies, niemals zustande gekommen und völlig undenkbar. Aber so wundersam und geheimnisvoll solch eine Intuition sonst auch sein mag, sie fällt doch nicht als eine Eingebung vom Himmel, sondern steigt aus der Tiefe der Wirklichkeit selbst auf, und zwar, wie man sehr wohl näher zeigen könnte, einer rassisch bedingten Wirklichkeit. Es ist dieselbe Wirklichkeit, in der der Rasseinstinkt wirkt, der Rasseinstinkt, der uns u. a. (freilich ohne daß dazu eine besondere Newtonsche Genialität nötig wäre) untrüglich die Einheit des jüdischen Wesens anzeigt.

Instinkt heißt überhaupt nichts anderes als Verwurzeltsein in der Tiefe der Wirklichkeit. Subjektive Gefühle und Willkürverbindungen zwischen den Dingen reichen in diese Tiefe nicht hinab und sind ihr daher genau ebenso fern und feind wie der Wissenschaft und Erkenntnis, die auf nichts anderes gerichtet ist als darauf, die Tiefe an den Tag und das Oberflächengeglitzer der Subjektivität und Willkür zum Verschwinden zu bringen. Wäre Newtons Vergleich zwischen Apfel und Himmelskörper ein Einfall subjektiver Willkür, ein haltloser Phantasieeinfall gewesen, so wäre das eben darin zum Vorschein gekommen, daß die Vernunft einen solchen Zusammenhang nicht hätte aufweisen können. Insofern kann man sagen, daß an der Erkenntnis der Instinkt offenbar wird und am Scheitern der Erkenntnis umgekehrt hervortritt, was statt Tiefe und Notwendigkeit Oberfläche und Willkür war. So gewiß alles Erkennen Voraussetzungen machen muß, so gewiß ist es frei, insofern nämlich erst die Ergebnisse entscheiden; es gleicht einem Springer, der, mutig und mißtrauisch zugleich, einen Sprung wagt, bei dem nur der Erfolg zeigt, ob er auf festem Boden Fuß faßte oder im moorigen Grund sich selbst begrub. Das natürliche Verhältnis des Instinkts zur Wissenschaft dagegen ist (manchen heute verbreiteten Ansichten zum Trotz), schlechthiniges Vertrauen, da das Erkennen zwar die Willkür, nie aber den in der Tiefe der Wirklichkeit beheimateten Instinkt widerlegen kann. Ihn kann es immer nur bestätigen, aufschließen und vollenden. Das Vertrauen zur Wissenschaft fällt daher beim Instinkt mit seinem Selbstvertrauen zusammen. Je mehr er Instinkt statt Willkür zu sein sich bewußt ist, desto mehr wird er in den vernünftigen Erkenntnissen seinen zuverlässigsten Bundesgenossen erblicken dürfen. Und so beruht denn alles arische Denken auf der Tatsache, daß tiefster Instinkt und höchste Vernunft zusammenfallen.

Die Vernunft scheidet die Oberflächenwillkür von Instinkt und Seinstiefe wie die Spreu vom Weizen. Das bedeutet denn auch, daß alles echte Denken, indem es Zusammenhängen nachgeht und Einheit aufzudecken bestrebt ist, sein Fundament in der Tiefe der Wirklichkeit selbst besitzt, so daß kein Riß zwischen Denken und Sein hindurchläuft, sondern beide im Gegenteil aufs allerinnigste miteinander verbunden erscheinen. Die Punkte, zwischen denen das Denken Zusammenhang herzustellen versucht, sind durch die begriff- und sprachlose Zusammenschau des Instinkts (und zwar nicht in einer Wirklichkeit, die uns gegenübersteht, sondern in der, die wir selbst sind) aus der Seinstiefe heraus schon abgesteckt



und daher der Willkür enthoben. Mit andern Worten: alles fruchtbare Denken ist stets auf die lebendige Wirklichkeit bezogen[1]).

Machen wir uns einmal klar, wie eine Wissenschaft aussehen würde, wenn es nicht so wäre, wenn die Punkte, zwischen denen Einheit und Zusammenhang nachgewiesen werden soll, völlig willkürlich, völlig voraussetzungslos gewählt werden könnten. Dann ginge offenbar die Verbindung des Denkens zur Wirklichkeit mehr und mehr verloren und ersteres entartete fortschreitend in ein reines Willkürdenken. Man braucht diesen Weg nur bis zum äußersten Ende zu verfolgen, um dort anzulangen, wo die jüdische Art beginnt. Hier geht das zusammenfassende Denken nicht mehr entlang den Punkten, die durch die Wirklichkeit und die ihr einwohnende Sinnhaftigkeit vorgezeichnet sind, sondern es greift Punkte willkürlich aus der Wirklichkeit heraus, schneidet sie von dem lebendigen Ganzen, in dem sie stehen, ab und verbindet sie formal durch ebenso willkürlich gezogene Linien, die man sich sträubt, Denklinien zu nennen, da sie jedenfalls besser als ein talmudisches Fädenspinnen zu bezeichnen wären.

Angenommen, es stehen zwei Menschen A und B zufällig nebeneinander vor uns, die nicht das mindeste miteinander zu tun haben. Von A wissen wir, daß er ein Verbrecher ist. Auf seinem Ärmel sitze eine Fliege und gleichzeitig ebenso zufällig eine andere auf dem Ärmel von B. Was würden wir sagen, wenn nun jemand käme, um folgenden Beweis zu führen: Wie bei der Fliege auf A gilt, daß A ein Verbrecher ist, so gilt auch bei der Fliege auf B, daß B ein Verbrecher ist. Wir würden die Sache mit Recht für einen schlechten Witz halten und würden lachen. Das Lachen vergeht uns indessen, wenn wir mit Entsetzen wahrnehmen, daß eben dies das Verfahren des echten talmudischen Midrasch ist, wie er bei den Juden nicht im Scherz, sondern ganz im Ernst gehandhabt wird. Es muß hier mit Nachdruck auf die grundlegende Arbeit Karl Georg Kuhns über das talmudische Denken hingewiesen werden, mit deren Einzelheiten man sich genau vertraut machen muß[2]). Hier sei nur an jenen talmudischen Beweis erinnert, daß das Nasiratsgelübde 30 Tage dauern soll, der aus der Tora geführt wird, obwohl das gar nicht in ihr steht. Er beruht darauf, daß in einer Torastelle, wo vom Nasirat die Rede ist, eine ganz gewöhnliche Verbalform (‚er soll sein') auftritt, die die Buchstabenquersumme 30 aufweist.[3]) Diese Verbalform steht ebenso häufig an den verschiedensten Textstellen, wie die Fliegen in dem vorhin als Schema konstruierten Beispiel etwas sind, was sich auf die verschiedensten Menschen niederläßt. Und das Vorkommen jener Verbalform in jener Torastelle ist ebenso außerhalb jedes Zusammenhangs mit der Sache, von der die Rede ist, nämlich dem Nasirat, wie dort die Fliege nicht das mindeste mit der Frage, ob dieser Mensch ein Verbrecher ist oder nicht, zu tun hat. Der unsinnige Formalismus lautet hier: wie bei der Verbalform gilt, daß ihr die Zahl 30 (als

[1]) Selbstverständlich handelt es sich hier um einen völlig anderen Wirklichkeitsbegriff als den sogenannten positivistischen, unter dessen Bann noch allzu viele stehen, sobald dieses Wort fällt. Die Wirklichkeit besteht nicht aus einzelnen Tatsachen, die uns gegenüber stehen und die wir dann wissenschaftlich einsammeln.

[2]) Kuhn, Die Entstehung des talmudischen Denkens, Forschungen zur Judenfrage, Bd. I.

[3]) Kuhn, a. a. O., S. 73.



Quersumme) zugeordnet ist, so gilt auch für das Nasiratsgelübde, daß ihm (als Dauer) dieselbe Zahl entspricht[1]). Es ist, wie wenn jemand daraus, daß in einem Brief 30mal das Wort ‚ist' vorkommt, schließen wollte, daß der Schreiber 30 Jahre alt sei.

Was nun aber mit diesen Willkürverbindungen bezweckt sein soll, das geht uns sofort auf, wenn wir hören, daß das Ergebnis, das dieses absurde Beweisverfahren zutage fördert, schon vorher rein willkürlich festgesetzt war und nun durch talmudische Ableitung aus der Tora als ein ‚so steht es geschrieben' bestätigt werden soll[2]). Wahre Erkenntnis erhellt und schafft Verbindung zwischen Punkten, deren Aufeinanderbezogensein im lebendigen Ganzen der Wirklichkeit selbst ihren Untergrund und ihre Voraussetzung hat. Talmudisch pervertiertes Denken zieht Willkürlinien zwischen beliebig aus dem Wirklichkeitszusammenhang herausgerissenen Punkten und kann auf diese Art jede Willkürbehauptung „beweisen". Die große praktische Bedeutung dieses Verfahrens für den Juden liegt, wofür ebenfalls Kuhn die schlagenden Belege beigebracht hat, darin, daß von einer tatsächlich übertretenen Gesetzesvorschrift durch ein derartiges Beweisverfahren jederzeit gezeigt werden kann, daß sie doch eingehalten worden ist. Hier haben wir ein Hauptmerkmal jüdischer Art, das sein besonderes Gesicht aber erst zeigt, wenn wir uns klarmachen, daß eine Angleichung und Anpassung an eine nichtjüdische Welt in jüdischen Augen immer einer Übertretung des jüdischen Gesetzes gleichkommt. Wenn nun die tatsächliche Übertretung durch derartige talmudische Denkoperationen stets in ein Gesetzeinhalten umgedeutet zu werden vermag, so folgt daraus, daß der Jude beliebig weit in nichtjüdische Gebiete sich eindrängen kann, ohne vor sich selbst im mindesten an Gesetzestreue und d. h. an Jüdischem zu verlieren. Und wie man dann umgekehrt den Nichtjuden durch dieselbe Methode eines formalistischen Midrasch beweisen will, daß ein Jude in Wahrheit ein Nichtjude sei, dafür zeugen die anfangs schon besprochenen Gedankengänge von Marx sowohl wie jener heute lebenden Briefschreiberin. Denn daß es sich dort tatsächlich um einen echten Midrasch handelt, dürfte jetzt klar sein, wenn er auch durch Überzuckerung mit uns geläufigeren Denkformen verfeinert erscheinen mag und erst als solcher klar hervortritt, wenn man seinen Vorfahren, den rohen, im Talmud selbst vorliegenden Midrasch kennt.

Das Wesen dieses talmudischen Midrasch ist, wie aus den vorhin gegebenen Beispielen hervorgeht, im Grunde ein wahnwitziger, rein formalistischer Analogieschluß. Dabei wäre es allerdings ganz abwegig, den Analogieschluß als solchen jüdischer Abstammung zu verdächtigen. Der Analogieschluß ist vielmehr, vorsichtig angewandt, ein unentbehrliches Mittel der sich vortastenden Erkenntnis. Seine Seele liegt in dem Glauben an die Kraft des Zusammenhangs und der Einheit, die allem Wirklichen Halt verleiht. Wenn eine Erscheinung X in den Äußerungen und Merkmalen a, b, c, d . . . vor uns liegt und von einer anderen Erscheinung Y zwei Merkmale bekannt sind, die gleich oder doch sehr ähnlich

[1]) Wobei sich die Entsprechung der Dauer eines Gelübdes und der Buchstabenquersumme eines Wortes natürlich als ein weiterer Akt formalistischer Willkür entpuppt.

[2]) Kuhn, a. a. O., S. 72.



wie a und b sind, so hat der Analogieschluß, daß wir wahrscheinlich bei Y auch etwas Ähnliches wie c und d finden werden, nur dann Sinn, wenn wir irgendwie uns zu der Voraussetzung berechtigt glauben, daß a, b, c, d nicht zusammenhanglos nebeneinanderstehen, sondern ganz im Gegenteil einen inneren Zusammenhang untereinander bilden, unter ein und derselben inneren Einheit stehen. Einer Einheit, die uns vielleicht noch gar nicht oder nur sehr unvollständig bekannt ist und die uns nun gerade durch die Analogiebetrachtung, die ihrerseits X und Y in Verbindung bringt, durchsichtig werden kann, und zwar so, daß sie damit zugleich auf eine höhere Stufe gehoben ist, indem sie nunmehr nicht bloß in der Form eines Zusammenhangs der einzelnen Äußerungen von X auftritt, sondern darüber hinaus als die höhere Gesetzmäßigkeit, die den (vielleicht unter sich ganz verschieden aussehenden) Erscheinungen X und Y gleichermaßen zugrunde liegt und sie verbindet. Newton stellt eine Analogiebetrachtung an sozusagen zwischen Apfel und Mond; also zwei sehr verschiedenen Sachen: einen irdischen Apfel kann man packen und hineinbeißen, in den Mond nicht. Die Analogie vermutet, daß der Mond trotzdem vielleicht ein ebenso zur Erde fallender Körper ist wie der Apfel. Und das führt zur Aufdeckung des Weltgesetzes, nach dem die Bewegungen beider (und dann aller Körper) gleichermaßen verlaufen. Oder man kann versuchen, eine Analogiebetrachtung etwa zwischen Barmat und Gundolf durchzuführen; auch zwei sehr verschiedenen Dingen: das eine ist eine zweifellos irdische Erscheinung, die die Polizei packen kann, das andere ist ein Licht am jüdischen Geisteshimmel, das sie nicht packen kann. Und doch gehorchen vielleicht auch hier die Handlungen und Taten beider einem und demselben Gesetz des immer und überall gleichen jüdischen Wesens.

Eben indem wir diese Betrachtungen anstellen, sind wir einem solchen Mittelpunkt alles Jüdischen schon recht viel näher gekommen, als es zunächst scheinen möchte. Um ihn klar zu erblicken, muß man die Juden zunächst in ihrem eigenen Geisteshimmel, d. h. im Talmud beobachten. Und hier führt auf etwas Wesentliches gerade der Gegensatz, in dem der talmudisch formalistische Analogieschluß zur arischen Analogiebetrachtung steht. Diese hat, wie wir sahen, die Annahme lebendiger Zusammenhänge zur Voraussetzung und deren Aufdeckung zum Ziel.

Der talmudische Midrasch ruht auf einem anderen Grund. Für ihn stehen die Faktoren a, b, c, d . . ., die der Erscheinung X zugeordnet gedacht werden, von vornherein völlig isoliert und zusammenhanglos nebeneinander. Diese Reihe bestimmt sich nicht aus dem Wesen der Sache, das eben in dem lebendigen Zusammenhang jener Faktoren sich ausdrücken würde, sondern stellt eine Folge unter sich zusammenhangloser Zuordnungen zu einem X dar, bei der (eben wegen der Zusammenhanglosigkeit) die Unterscheidung eines Wesentlichen, das zur Sache gehört, und eines Unwesentlichen, das nicht zu ihr gehört, gar nicht vorhanden ist. Der Mensch X hier ist danach nicht das, was wir uns darunter vorstellen, etwas Wirkliches als lebendiges Ganzes, das sich in der Einheit seiner untereinander notwendig zusammenhängenden Äußerungen und Momente a, b, c, d . . . darstellt, sondern er ist — (nicht etwa ein Etwas von: das wäre wieder

viel zu substantiell, d. h. einheithaft ausgedrückt) — er ist eine leere Eins, der eine Reihe unter sich ganz zusammenhangloser Faktoren a, b, c, d (also z. B. ‚Verbrecher' oder ‚Fliege auf dem Ärmel') zugeordnet wird. Und zwischen solchen leeren Einsen werden jetzt durch den Midrasch willkürliche Verbindungen hergestellt, indem die Talmudlogik nun auf ihre Art „Zusammenhänge" „folgert" nach dem gleichsam wahnwitzig gewordenen Analogieschluß: wie bei a in der X genannten Eins gilt, daß ihr b zugeordnet ist, so gilt auch bei a in der Y genannten Eins, daß ihr ebenfalls b zugeordnet werden muß. Womit der Midrasch gezeigt hat, daß b nicht nur zu X, sondern auch zu Y gehört. Sein Wesen beruht also, wenn wir zunächst einmal so zu formulieren versuchen, auf dem Prinzip der Zusammenhanglosigkeit, das in der Tat im Mittelpunkt aller jüdischen Art steht.

Es muß nun den, der noch nicht in die Geheimnisse des Talmud eingedrungen ist, aufs höchste überraschen, dieses Prinzip als einen Hauptgrundsatz der gesamten Torainterpretation des Talmuds von jüdischer Seite selbst in einer Form ausgesprochen zu finden, die um so bedeutsamer ist, als sie weltanschaulich religiöses Gewicht besitzt. Ich meine die rabbinische Lehre, daß kein Wort der Tora überflüssig und unnötig sei, da jedes seinen besonderen, von allem anderen verschiedenen Sinn besitzt[1]). Wiederholungen sind nur scheinbar, jede Stelle, ja jedes Wort bezieht sich in Wahrheit auf etwas Eigenes, Neues, denn Gott kann nicht zweimal dasselbe gesagt haben. Was ist das anderes, als die Erhebung der Zusammenhanglosigkeit zum religiösen Prinzip! Dieser Lehre liegt die Vorstellung zugrunde, daß die Tora aus unzähligen, unter sich zusammenhanglosen Faktoren besteht, von denen jeder einzigartig und als völlige Willkürkundgebung Gottes „nötig" ist und die alle einer Eins zugehören, die Jahwe heißt und keine andere Eins neben sich duldet. Wenn für das arische Denken die Begriffe Einheit, Zusammenhang, Notwendigkeit beieinanderstehen, so baut sich das jüdische auf den Begriffen: Einzigkeit, Zusammenhanglosigkeit und „Nötigkeit" im Sinn einer jeweils völlig vereinzelten, also im Grunde willkürlichen Zugehörigkeit zu einer leeren Eins auf.

Dieses zentrale Prinzip der Zusammenhanglosigkeit auch nur zu denken, bereitet uns die größten Schwierigkeiten. Immer wieder suchen wir Zusammenhang, wo keiner ist, ja, was mehr besagt, wo gar keiner gemeint ist. Als ich einmal über diese Dinge gesprochen hatte, las ich nachher zu meinem Erstaunen in einem Pressebericht, arisches Denken sei synthetisch, jüdisches analytisch. Abgesehen davon, daß ich die Ausdrücke analytisch, synthetisch überhaupt nicht gebraucht hatte, sind sie ganz ungeeignet, den Gegensatz zu fassen, weil ihr Unterschied, wie man ihn sonst auch bewerte, rein innerhalb des arischen Bereichs liegt. Und auch etwas anderes, was für das Verständnis wichtig ist und anfänglich leicht übersehen wird, müssen wir uns ebenfalls klarmachen, um das bisher Erkannte in einer noch besseren Kurzform ausdrücken zu können.

Wenn wir sagten, die künstlichen Zusammenhänge, die der Midrasch herstellt, trügen das Gepräge der Willkür an sich[2]), so kommt alles darauf an, daß man hier

[1]) Kuhn, a. a. O., S. 75 f. Man vergleiche dort die Beispiele für das Gesagte.
[2]) Vgl. oben S. 76.

das besondere Jüdische richtig erkennt. Man kann sich nämlich sehr wohl auch nichtjüdische Willkürzusammenhänge vorstellen. Vorhin unterschieden wir zwischen dem Instinkt als Verwurzeltsein in der Tiefe der Wirklichkeit einerseits und subjektiven Gefühlen und Willkürverbindungen zwischen den Dingen andererseits, die nicht in jene Tiefe hinabreichen[1]). Das bedeutet nicht, daß die zweite hier genannte Lage, die Oberflächenlage sozusagen, also subjektive Gefühle und Willkürverbindungen, an sich schon etwas Jüdisches seien. Es hängt, wie wir gleich sehen werden, aufs engste mit diesem Sachverhalt zusammen, daß man das Wesen des Midrasch völlig verfehlen würde, wenn man in ihm harmloserweise nur einen falschen und unvorsichtig angewandten Analogieschluß erblicken wollte. Solche falschen Analogieschlüsse können einer subjektiv gefärbten und übersteigerten Phantasie jederzeit passieren. Das sind dann Oberflächenerzeugnisse, die nicht in die Tiefe der Wirklichkeit hinabreichen und die eben darum von der Erkenntnis nicht bestätigt werden. Sie sind das, was wir auf arisch falsch und irrtümlich nennen. Selbst dieser Gegensatz von wahr und falsch liegt also noch innerhalb des Nichtjüdischen. Der Midrasch ist nicht falsch, sondern wahnwitzig, er ist nicht das Produkt einer ausschweifenden, mit fehlgreifenden Symbolen arbeitenden Phantasie, sondern er ist das phantasie- und symbolloseste, was es überhaupt auf der Welt gibt. Er arbeitet nicht mit falschen symbolischen Zusammenhängen, sondern er ruht auf dem Prinzip der völligen Zusammenhanglosigkeit. Da aber die Wirklichkeit überall lebendige Zusammenhänge zeigt, so muß er diese erst zerreißen und zerstückeln, um sich irgendeine Tora von Zusammenhanglosigkeiten zu machen, an der und in der dann die talmudischen Willkürfäden gesponnen werden können. Die jüdische Willkür ist also nicht die Willkür einer (vielleicht entarteten) Phantasie, die jüdischen Midraschzusammenhänge sind keine falschen und willkürlichen Phantasiezusammenhänge, sondern es sind Willkürverbindungen, die nach der Zerstörung alles Zusammenhangs gesponnen werden. Jüdisch ist also die Zerreißung lebendiger Zusammenhänge und die Willkürverbindung zwischen den dergestalt gewonnenen Zusammenhanglosigkeiten.

Das ist ein Wesensgesetz, das wir durch Beobachten des jüdischen Geisteshimmels, des Talmud, gewonnen haben und das sich auch für die dunklen Körper als gültig erweist, die in unseren eigenen Kosmos eingedrungen sind und hier, mit geborgtem Licht erstrahlend, ihre Herkunft aus einer fremden Dimension des Seins verleugnen möchten. Es sagt uns etwas über die Einheit der jüdischen Art, in welcher Form wir sie auch treffen, und sei es in der scheinbar emanzipiertesten[2]). Ich habe auf dieser Grundlage nachgewiesen, daß Spinozas Philosophie reiner Talmudismus ist[3]). Die eine Substanz, deus sive natura, ist nach ihm identisch mit jedem einzelnen der unendlich vielen Attribute, die, nach dem Prinzip der Zusammenhanglosigkeit, inhaltlich völlig wesensverschieden

[1]) Vgl. oben S. 75.
[2]) Wer paradoxe Formulierungen liebt, könnte das so ausdrücken: Die Einheit alles Jüdischen bestände in der überall und stets zu findenden Feindschaft gegen wahre Einheit.
[3]) Siehe Grunsky, Baruch Spinoza, Forschungen zur Judenfrage, Bd. II.



und beziehungslos nebeneinanderliegen und zwischen denen dann willkürlich rein formale Verbindungslinien gezogen werden: eine Zerschneidung der Welt in unendlich viele zusammenhanglose Stücke. Oder nehmen wir die Äußerungen jüdischer Kunst: während etwa ein arischer Meister wie Bach die Mannigfaltigkeit der melodischen Linien zur höchsten Einheit der Harmonie zusammenfaßt, verharren in der jüdisch atonalen Musik die Linien in völliger innerer Beziehungslosigkeit untereinander: in Musik gesetzte Attribute Spinozas. Die Zerstückelung des menschlichen Leibes und die willkürliche Verbindung der Stücke sahen wir in den Schöpfungen der entarteten Kunst. Auch die jüdische Filmregie steht ganz und gar unter dem Prinzip der Zusammenhanglosigkeit. Ebenso der jüdische Witz. Der arische Witz läßt durch eine scheinbare Zusammenhanglosigkeit, die gleich einer Synkope plötzlich aufstößt, diese wieder auflösend, gerade in einen tieferen Zusammenhang blicken. So etwa in der Frage: was ist der Grund für Hamlets Verrücktheit? Antwort: Dänischer Grund. Der jüdische Witz verewigt die Zusammenhanglosigkeit gleich den endlosen, sich nie auflösenden Synkopen der Negermusik und sucht vor allem die zusammenhängende Wirklichkeit der Gastvölker zu zerstören, wie sich in jenen kennzeichnenden Gedichten Heineschen Vorbildes zeigt, die zuerst scheinbar echte und ehrfürchtige Gefühle anklingen lassen, um sie dann durch Hineinwerfen einer Banalität zu zerstören; sehr im Gegensatz übrigens zu Schöpfungen wie etwa denen von Wilhelm Busch, wo stets Einheit und Zusammenhang des karikierenden Stils gewahrt bleibt.

Die jüdisch verseuchte Wissenschaft zeigt überall das gleiche Bild. Unter der Decke arischer Mathematik feiert der talmudische Midrasch und der widersinnige Formalismus in der Relativitätstheorie wahre Orgien[1]): rein formale Beziehungen zwischen Zeigerstellungen von Uhren werden für Aussagen über tatsächliche, d. h. inhaltlich bestimmte Zeitverhältnisse genommen; und Einstein war es vorbehalten, die Einheit der Zeit durch die talmudisch wahnwitzige Behauptung zu zerstückeln, jedes Koordinatensystem habe (nicht etwa seine eigene Zeitrechnung, sondern) seine besondere Zeit. Bergson führt unter Mißbrauch arischer Begriffe das Prinzip der Zusammenhanglosigkeit auf seine Weise in die Philosophie ein: die „schöpferische Entwicklung" geschieht nach ihm nicht zielstrebig, sondern gänzlich willkürlich, zufällig, zusammenhanglos. Sigmund Freud reißt die Sexualität aus dem natürlichen Lebenszusammenhang heraus und verbindet das Gesunde mit dem Perversesten. Ganz talmudisch ist dabei die Auffassung der menschlichen Bewegungen gleichsam als vereinzelter Toraworte, die alle ihre besondere Bedeutung haben. So bedeutet es etwas ganz anderes, ob jemand beiläufig eine Streichholzschachtel flach oder hochkant auf den Tisch legt, usw. ins Aschgraue. Was es bedeutet, hat, wie bei der Tora der Rabbi, so hier der Psychoanalytiker durch einen geeigneten Midrasch herauszubringen.

Ein anderer Geist wiederum wie etwa Maximilian Harden verehrt Bismarck, aber er löst ihn vorher aus jedem organischen Lebenszusammenhang mit seinem Volk heraus, er verehrt, wie Walter Frank gezeigt hat, „nur das von seinen Wurzeln, seinen Traditionen, seiner überpersönlichen Mission losgelöste Indi-

[1]) Siehe auch in diesem Band den Beitrag von Bruno Thüring.



viduum, um zugleich die überpersönlichen Inhalte dieses großen Menschenlebens zu verneinen und zu zerstören[1])". Bezeichnend Hardens Ausspruch über Bismarck: „Ist er wirklich nichts weiter als der Begründer des Deutschen Reiches?" Und dieselbe Kunst der Auseinanderreißung von Volk und Persönlichkeit handhabt auf literarischem Gebiet ein Gundolf mit Meisterschaft[2]).

Ein sozusagen politischer Midrasch von Marx, der sein Judentum wegbeweisen möchte, wurde anfangs schon erwähnt[3]). Aber auch der Marxismus als Ganzes zeigt das kennzeichnend jüdische Bild: er zerreißt das lebendige Ganze des Volks in Klassen, die nichts miteinander gemein haben sollen und zieht dann seine formalen Verbindungslinien zwischen den internationalen Angehörigen gleicher Klassennummern. Das grauenhafteste politische Dokument jüdischen Geistes wird indessen zu allen Zeiten jene ungeheuerliche Zerreißung des organisch Zusammenhängenden mit nachfolgender absurder Verklammerung des Nichtzusammengehörigen bleiben, die das deutsche Volk der Versailler Tora unterwerfen sollte[4]). Man wird dabei in all diesen Fällen bemerken, daß die Feinde aller Einheit, um ihr Prinzip in einer von Natur lebendig zusammenhängenden Wirklichkeit überhaupt ansetzen zu können, ständig von Einheit reden, in Wahrheit aber ihre tote leere Eins der Zusammenhanglosigkeit meinen. Das geht von der Legende, Spinoza habe die Einheit von Gott und Natur entdeckt und damit den Descartes'schen Dualismus überwunden, bis zum Geschwätz von der Einheit aller Nationen, die der Völkerbund angeblich zu bringen gedachte[5]).

Der Rundblick über einige derartige Fälle, in denen das immer gleiche jüdische Wesen deutlich erkennbar hervortritt, sollte nur wenige Punkte abstecken, um die Weite des Feldes, das sich hier auftut, ahnen zu lassen, und ist daher nichts weniger als vollständig, und zwar weder inhaltlich noch dem Umfang nach. Vieles bleibt an Aufklärung kennzeichnender Einzelfälle noch für die Zukunft zu tun übrig. Das eine darf indessen schon heute als sicher gelten, daß das Gesetz des jüdischen Wesens, dem wir auf der Spur sind, um uns für alle Zeiten dagegen

---

[1]) Walter Frank, „Apostata", Maximilian Harden und das wilhelminische Deutschland, Forschungen zur Judenfrage, Bd. III, S. 17/18.

[2]) Siehe in diesem Band den Beitrag von Otto Höfler.

[3]) Siehe oben S. 71.

[4]) Wie unangenehm dem Weltjudentum solche Parallelen zwischen seiner politischen und „wissenschaftlichen" Betätigung sind, geht daraus hervor, daß die Emigrantenpresse hierauf sofort mit einem Artikel „Spinoza und Danzig" reagiert hat, der die Frage aufwirft, wer denn die Tschecho-Slowakei „zerstückelt" habe. Einen besseren Beweis für die jüdische Unfähigkeit, organische und völlig widerorganische Gebilde voneinander zu unterscheiden, kann man sich nicht wünschen. Wenn dasselbe Blatt dann noch in ironischem Sinn von den Juden Wilson, Clemenceau und Lloyd George als den Schöpfern des Versailler „Vertrages" spricht, so helfen solche Argumente heute wirklich nichts mehr, wo wir aufs genaueste über die Kräfte des Weltjudentums, die damals schon im Hintergrund standen, Bescheid wissen. Allein wir haben weder im Sinn, uns mit den Emigranten auf historische Fragen einzulassen, noch ist dies hier nötig. Denn sie widerlegen sich selbst am besten durch die in ihrer eigenen Presse gerade jetzt wieder geäußerte Ansicht, daß Versailles für Deutschland noch „zu milde" gewesen sei. Wir wissen genau, was wir von einem Versailles, das nicht nur unter jüdischem Einfluß, sondern sozusagen als volljüdisches ausgedacht wäre, zu erwarten hätten.

[5]) Vgl. z. B. auch das völlig leere Geschwätz der Neu-Kantianer von der „Einheit" und vom „Ursprung".

zu schützen, niemals eine Ausnahme aufweisen wird. Dazu ist das Gebiet aller möglichen Fälle schon viel zu genau abgesteckt. Und auf dieses Forschungsergebnis unserer heutigen, durch wissenschaftliche Gemeinschaftsarbeit entstandenen Erkenntnis des jüdischen Wesens dürfen wir stolz sein. Um so weniger aber verkennen wir den Wert der Vorarbeit, die in früherer Zeit dazu geleistet wurde. Wenn einmal die Geschichte der inneren Abwehr jüdischen Geistes geschrieben ist, dann erst wird man vielleicht in vollem Umfang ermessen, wieviel Bedeutendes nahezu jeder große Geist der Vergangenheit dazu beigesteuert hat. Welcher Scharfblick liegt etwa in Schopenhauers Formulierung, daß der Jude eine „wundersame Abwesenheit alles dessen, was das Wort verecundia ausdrückt[1])", zeige, eine Wahrheit, an die man sich bei dem Gebaren erinnert fühlen konnte, das die anfangs vorgeführte jüdische Briefschreiberin ebenso an den Tag legte wie ihr größerer Rassegenosse Philo vor zwei Jahrtausenden!

II.

Wenn nun hier gewisse weniger bekannte, aber viel weitgehendere Äußerungen von Schopenhauers Antipoden Hegel näher beleuchtet werden sollen, dann geschieht das nicht im Sinne eines beliebig herausgegriffenen Beispiels, sondern in der Überzeugung, daß die Hegelsche Bearbeitung des Problems gerade unseren heutigen Erkenntnissen erstaunlich nahe kommt, ja ihr nach mehr als einer Richtung hin lebendige Anregung zu geben vermag. Müssen wir nicht aufhorchen, wenn wir den jungen Hegel „vom jüdischen Prinzip der Entgegensetzung des Gedankens gegen die Wirklichkeit, des Vernünftigen gegen das Sinnliche", der „Zerreißung des Lebens" sprechen hören[2])? Und das ist nicht etwa eine schnell hingeworfene Äußerung, sondern dem liegt eine fein durchdachte Theorie vom Geist des Judentums zugrunde, die Hegel sehr wahrscheinlich zu Beginn seiner Frankfurter Jahre, also 1797 (als 27jähriger) ausarbeitete. Sie bildet einen Teil seiner sogenannten Jugendschriften, die, von ihm selbst nie veröffentlicht, Hermann Nohl erst 1907 nach den Manuskripten herausgab. Die folgenden Ausführungen zu diesem Thema wollen weniger als ein Beitrag zur Hegelforschung denn als eine Fruchtbarmachung von Hegels Beitrag zur Judenforschung gewertet werden. Es geht uns deshalb hier auch Hegels spätere Stellung zur jüdischen Geschichte nichts an[3]). Wir nehmen ausschließlich Kenntnis von den

[1]) Parerga und Paralipomena II, § 132.

[2]) Hegels theologische Jugendschriften, herausgeg. von Hermann Nohl, Tübingen, 1903, S. 308.

[3]) Diese Beschränkung war durch den Rahmen der vorliegenden Arbeit von vornherein geboten. Sie darf aber nicht dahin mißverstanden werden, als habe der junge Hegel, dem hier das Wort erteilt ist, nichts mit dem späteren, also „eigentlichen" Hegel zu tun. Das Gegenteil ist richtig. Es ist eines der wichtigsten und gesichertsten Ergebnisse der modernen Hegelforschung (vgl. vor allem Theodor Haerings zweibändiges Hegelwerk), daß nicht nur in den Jugendschriften des Philosophen Wurzel, Eigenart und Grundgedanken seines späteren Systems enthalten sind, sondern daß dieses ohne jene Frühwerke in seiner Tiefe gar nicht verstanden werden kann. Hegel hat die Kennzeichnung des lebendig dynamischen Gepräges der Wirklichkeit, mit der er zweifellos in genialer Weise und doch zugleich in Anlehnung an die größten Gedanken der arischen Philosophie eine wichtige Seite unseres eigenen Wesenskerns erfaßte, später allzu früh und unkritisch auf das Weltganze, das er

Gedanken, die den jungen Hegel dazu führen, im jüdischen Wesen eine „Zerreißung des Lebens" zu erblicken, ein Ergebnis, das uns um so mehr fesseln muß, als es auf einem völlig andern Weg gewonnen wurde als unser heutiges. Die Einsicht in das talmudische Denken als Schlüssel zum jüdischen Wesen stand Hegel selbstverständlich noch nicht offen. Ihm ist Ausgangspunkt das Judentum des Alten Testaments und daran gewinnt er die Merkmale des Jüdischen. Und zwar geht er von einer Analyse Abrahams aus.

Folgen wir zunächst Hegels Schilderung. Abraham war „in einförmigem Genuß aufgewachsen, der ihn zu keinem Kampf mit der widerspenstigen Natur aufrief[1])". Dann gab er „die Beziehung, in die ihn seine Jugend mit der Natur um ihn gesetzt hatte", auf; „ein Fremdling auf Erden[2])", sondert er sich von Mensch und Natur ab, „mit seinen Herden irrt er auf einem grenzenlosen Boden umher, von dem er nicht einzelne Stücke sich durch Bebauung, Verschönerung nähergebracht und so liebgewonnen und als Teile seiner Welt aufgenommen hätte[3])". Auch in Hainen, die ihm Schatten boten, verweilt er, selbst wenn er dort Theophanien hatte, „nicht mit der Liebe, welche sie der Göttlichkeit nähergebracht hätte". So „außer Verbindung mit einem Staate oder einem andern Zweck, war ihm seine Existenz das Höchste[4])", und zwar seine rein private Existenz, oder wie Hegel es ausdrückt, seine Existenz „nur für ihn". Und Hegel fährt fort: „Ein höheres Objekt sehen wir nirgends in seinem Leben." Sein Glaube ist nichts weiter als der „Glaube an diese Einheit [seiner Existenz] unter allem Wechsel der Mannigfaltigkeit der Begebenheit".

Und nun das Entscheidende, das Hegel zunächst in die Frage kleidet: „Warum behielt er sich nicht selbst vor, seine Einheit zu retten?" Was Hegel mit diesem Begriff ‚seine Einheit selbst retten' meint, das verstehen wir sofort, wenn wir an ein großes Beispiel aus der Gegenwart denken: das deutsche Volk hat es unter Adolf Hitlers Führung unternommen, ‚seine Einheit selbst zu retten'. Mit andern Worten: das deutsche Volk hat gehandelt, statt passiv zu warten, bis irgendein

---

Geist nennt, ausgedehnt. In diesem Zusammenhang wurde ihm denn auch das Judentum, das heißt die jüdische Geschichte, ein aufzuhebendes Moment an einem sich entwickelnden Geist, während der junge Hegel annahm, daß beim Judentum eine selbstverschuldete, nicht lebensnotwendige Entzweiung vorliege. (Vgl. Haering, Hegel I, S. 481, wo dieser Forscher übrigens auch darauf hinweist, daß selbst der spätere Hegel weit davon entfernt war, „wirklich alle und jede Geisteszustände als wesensnotwendige" anzusehen; „man mag das in dem vollendeten System Hegels eine Inkonsequenz nennen, aber man darf es nicht wegleugnen".)

Ich habe in der Diskussion, die auf der Julitagung meinem Vortrag folgte, den eben erwähnten Sachverhalt mit den Worten angedeutet, Hegels ganzes „Verbrechen" habe darin bestanden, daß er das Wesensgesetz unserer Eigenart zu voreilig auf Fremdes übertrug. Aus dem Zusammenhang ging eindeutig hervor, daß dabei das Wort Verbrechen in scherzhaftem Sinn genommen war und daß die Äußerung selbst für Hegel mehr Lob als Tadel bedeutete. Bedauerlicherweise gelangte sie in einer entstellten Form in ein deutsches Zeitungsorgan, worauf die Emigrantenpresse die Sache sofort auf ihre Weise weiterbearbeitete, um der Welt zu verkünden, die Nazi hätten den großen Hegel als Verbrecher bezeichnet. Wir können uns hier damit begnügen, diesen demokratisch-jüdischen Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte einfach zu registrieren.

[1]) A. a. O., S. 369.
[2]) A. a. O., S. 368.
[3]) A. a. O., S. 246. Dort auch der folgende Satz.
[4]) A. a. O., S. 369. Dort auch das Folgende bis einschl.: „. . . Einheit selbst retten."

Gott oder Schicksal ihm von außen helfe, es hat gehandelt, indem es sich auf sich selbst besann, indem es sich sozusagen in sich selbst zurückwandte und in sich selbst die Kraft aufsuchte, mit der es dann den feindlichen Objekten widerstand. Wenn wir uns das an diesem ganz konkreten Beispiel klarmachen und dann noch den Begriff des Insichzurückwendens, Insichzurückbiegens durch das wörtliche, d. h. anschaulich verstandene lateinische reflectere ersetzen, dann verstehen wir sofort folgende Hegelsche Formulierung: Die Trennung, d. h. die Trennung von Vaterland und Staat und die Trennung von der Natur „trieb ihn [Abraham] zur Reflexion, aber nicht zur Reflexion in sich selbst, nicht zum Aufsuchen einer Kraft in sich, mit der er den Objekten widerstände . . . Vom Genuß [d. h. vom Ideal des Genusses] hatte er sich nicht getrennt; . . . aber er war [nämlich durch seine unsichere Lebensweise des Umherirrens als Fremdling] in Gefahr, und deswegen reflektierte er darüber[1])."

Durch den für Hegel so außerordentlich kennzeichnenden Kunstgriff, sämtliche Bedeutungen eines Wortes in eins zu sehen und sie von ihrer Wurzel, d. h. der anschaulichen Grundbedeutung her zusammenzufassen, ist hier in einer Gegenüberstellung, die ja ebenfalls echt Hegelscher Denkart entspricht, nämlich in der Gegenüberstellung einer guten und einer schlechten Reflexion, arisches und jüdisches Wesen mit einer genialen Schlagkraft der Begriffe wie Feuer und Wasser geschieden. Abrahams reflectere ist kein Zurückgehen in sich selbst, um im eigenen Innern eine tätige Kraft zu entwickeln, sondern es ist ein Zurückweichen vor den Widerständen, ein Zurückfliehen vor dem Handeln aus einem eigenen Mittelpunkt, den er eben gar nicht besitzt. Und so „reflektiert" er, statt daß er selber handelt, d. h. er setzt den Gedanken (im Fremdwort: die „Reflexion") an die Stelle der Tat. Das aber gerade ist minderwertiges, entartetes Denken, schlechte Reflexion als Flucht, als Zurückgehen vor der Tat, während das richtige „Reflektieren" (=Denken) in der guten Reflexion als eines Wirkens aus eigenem Kraftzentrum mitenthalten ist. Hier Einheit von Handeln, Denken und Wirklichkeit; dort (mit Hegel zu reden): „das jüdische Prinzip der Entgegensetzung des Gedankens gegen die Wirklichkeit." Und indem Abraham dergestalt vor tätigem Handeln aus eigener Kraftmitte zurückbiegt, „reflektiert" er noch in einem anderen Sinn auf die denkbar schlechteste Art: er reflektiert auf fremde Macht, auf fremde Hilfe; er reflektiert auf einen Gott, der für ihn handelt, der für ihn seine Wünsche nach Genuß und gesicherter Existenz erfüllt. Und dazu macht er sich einen Gott, der ein außer ihm liegender „Reflex", ein Spiegelbild seines Wesens ist. Denn auch das ist eine Folge der schlechten Reflexion. Wobei Hegel allerdings jeder Feuerbachsche Nebensinn, als ob alle Gottesvorstellung als bloße Projektion von Ängsten und Wünschen abzuwerten wäre, völlig fern liegt. Daß sich die Wesensart des Menschen in seiner Religion spiegelt, ist für Hegel niemals ein Einwand gegen die Religion. Sondern darum handelt es sich, daß hier das Göttliche als ein schlechter Reflex auftritt.

Es ist einer der urarischen Grundgedanken Hegels, daß Mensch, Natur und Gott ein lebendiges Ganzes bilden. Und da hat denn auch das Gefühl der Dankbarkeit gegenüber den Göttern, wie es etwa die Griechen kannten, seine Stelle.

[1]) A. a. O., S. 370.

Abrahams Gott aber steht dem Menschen fremd und äußerlich gegenüber und das ist für Hegel eine Zerreißung des lebendigen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott, die genau dem Umstand entspricht und aus ihm folgt, daß Abraham sozusagen aus der Natur austrat, das Band zwischen Mensch und Natur zerreißend. Er sonderte sich von den Menschen und von der Natur ab und war nur für seine private Existenz besorgt, ohne daß er selbst für seine Existenz zu kämpfen bereit war. Eben darum braucht er nun einen ihm fremd gegenüberstehenden Privatgott, der ihn gegen die Natur schützen soll und dem er sich dafür als Knecht verschreibt, als Knecht und bevorzugter Liebling zugleich. Hegel formuliert das so: „Abraham stand für sich allein und mußte auch einen Gott für sich haben, der ihn führte und leitete — keinen griechischen Gott, ein Spiel mit der Natur, dem er für einzelnes dankt — sondern einen Gott, der ihm Sicherheit seines ungewissen Daseins gegen dieselbe [gegen die Natur] gewährt, der ihn schützt, der Herr seines ganzen Lebens ist.[1])“ Und weiter: „Er [Abraham], in dessen Geiste die Idee war, er, der ihr diente, genoß seiner Gunst, und da die Wurzel seiner Gottheit seine Verachtung gegen die ganze Welt war, so war auch er ganz allein der Günstling[2])!“

Wenn eben davon die Rede war, daß Natur, Mensch und Gott für Hegel in Wirklichkeit nur als lebendiges Ganzes vorstellbar sind, so muß dem sofort etwas hinzugefügt werden. Nämlich das, daß es sich dabei um ein dynamisches Ganzes handelt. Eine statische Einheit von Natur, Mensch und Gott etwa im Sinn der Vorstellung von einem glücklich, ruhig und kampflos dahinlebenden Naturvolk, das ungestört seine Götter verehrt, liegt hier weder in Hegels Blickfeld noch entspräche sie dem arischen Sein. Die dynamische Einheit, wie sie Hegel im Auge hat, ist erst durch den Kampf hindurchgegangen, ist erst dessen Ergebnis, ungeachtet der Tatsache, daß sie unentfaltet vorher schon irgendwie als Anlage und Möglichkeit vorausgesetzt gewesen sein muß. Anschaulich wird das sofort an dem Abrahamproblem, wenn wir uns bewußt machen, daß Hegels Ausführungen hier ein sehr tiefer Gedanke zugrunde liegt: der Gedanke, daß nur derjenige (durch eine gute Reflexion, durch ein Besinnen auf seine eigene Kraft) den Kampf mit der Natur aufnehmen kann, der ursprünglich mit ihr verbunden ist und daß umgekehrt der, der das Band mit ihr zerrissen hat, nun auch vor dem Kampf mit ihr flieht und sich (in einer schlechten Reflexion) einen Gott ausreflektiert, der ihm gegen die Natur beistehen soll. Heroischer Kampf mit der Natur setzt also Naturverbundenheit voraus und hat eine neue höhere Vereinigung mit der Natur zum Ziel. Darin, daß die Umwelt für den lebendigen (nichtjüdischen) Menschen nicht ein totes Äußeres ist, das seinem Ich fremd gegenübersteht, sondern etwas, das mit dem Selbst von vornherein in einem lebendigen Ganzen zusammenhängt, zeigt sich die ursprüngliche Naturverbundenheit des Menschen.

Die besondere arische Artung liegt dann des weiteren in dem dynamischen Faktor, daß diese Blutwelt, wie ich sie auch genannt habe, eine ewig im Kampf neu werdende und sich erweiternde und vertiefende ist, das heißt, daß der Blutwelt

[1]) A. a. O., S. 369. „Herr“ ist sinngemäß zu betonen.
[2]) A. a. O., S. 247.

immer neue, zunächst widerstrebende Umweltstücke durch Kampf und Kraftentfaltung angeeignet werden, daß die Grenze Midgards nicht fest ist und Midgard kein Idyll, sondern ein gegen Utgard gerichtetes Kampffeld darstellt, und daß die Siege, die hier erfochten werden (hegelisch zu reden), immer neue und schönere Vereinigungen mit der Natur zum Ergebnis haben. Besser: zum Ergebnis haben können. Denn die Möglichkeit und Gefahr des Unterliegens und Scheiterns darf nicht außer acht gelassen werden und die hat Hegel zum mindesten später zweifellos übersehen.

Von hier aus betrachtet ist es nun nicht das Wesentliche, daß Abraham seine Heimat Chaldäa verließ und auswanderte, sondern wie er dies tat. Auch die Arier haben ihre Heimat, wo sie ihnen innerlich oder äußerlich zerstört war, verlassen und sind gewaltige Wanderer gewesen. Aber sie sind nicht umhergeirrt, sondern sie strebten, sich eine neue Heimat zu erkämpfen und aufzubauen. Eben weil sie Heimat und Mittelpunkt in sich trugen und sich in jener guten Reflexion auf diese Kraft zurückwendeten und sie gebrauchten, konnten sie eine neue Heimat schaffen, indem sie (man kann jetzt einfach in Hegels vorhin angeführten Worten, mit denen er Abraham diese Fähigkeit abspricht, fortfahren) einzelne Stücke (ihrer neuen Umwelt) durch Bebauung, Verschönerung sich näherbrachten und sie liebgewannen und als Teile ihrer Welt aufnahmen. Abraham konnte das nicht, er irrte ohne Beziehung zur Natur als „Fremdling auf Erden" umher, weil er keine Wurzel in sich hatte.

Um den Gegensatz auf die äußerste Spitze zu treiben, erinnern wir uns, daß es auch große Arier gab, die sich als Fremdlinge auf Erden betrachteten. Traten nicht auch sie aus der Natur aus? Nun, niemals jedenfalls im Sinne Abrahams; denn sie kehrten in keiner andern Haltung der Erde den Rücken, als jene sei es unzufriedenen, sei es von der Leidenschaft zu kühnem Ausgriff beseelten Arier ihre Heimat verließen, um in einem andern Land sich anzusiedeln. Man denke an jene verwegenen Wanderer im Reich des Geistes, wie etwa den aus altem indoarischem Kriegergeschlecht entsprossenen Buddha, die sich aufmachten, um in eine andere Dimension des Seins vorzustoßen und dort eine neue Heimat sich zu erobern. Wir wissen heute, daß die Blutwelt des damaligen Indien bereits derart rassisch zersetzt war, daß Buddha keine Gelegenheit zu großem politischen Handeln geblieben wäre, sondern einzig und allein die Möglichkeit des Genusses. Und gerade den Genuß, der nach Hegel Abrahams einziges Ideal bildete, lehnte er ab. Man mag Buddhas Weg noch so sehr zu den großen Irrwegen zählen, das eine muß man ihm lassen: nicht er war entwurzelt, sondern seine Umwelt. Er selbst machte sich ungebrochenen Willens auf, eine neue Heimat zu gewinnen, er widerstand einer entarteten Welt, indem er im Sinne von Hegels guter Reflexion eine Kraft in sich aufsuchte, und er gehört ewig einer heroischen, unjüdischen Welt an, weil er, wenn auch durch einen Sprung ins Bodenlose, seine Einheit selbst retten wollte. Als ein Lebendiger ging er unter. Abraham dagegen, wie ihn Hegel schildert, fristet sein Dasein in der starren Leblosigkeit, die die Folge der Zerreißung jedes lebendigen Ganzen ist.

Mensch, Gott und Welt klaffen hier in vierfacher Zerreißung auseinander. Genauer heißen diese Glieder Jude, Judengott und Welt mit Einschluß aller andern



Menschen. Hegel führt nun in großartiger Weise aus, wie diese drei Glieder innerhalb des jüdischen Feldes sich wechselseitig immer nur toter Stoff sind. Die Trennung von der Natur bedingt, daß für Abraham die Umwelt nur als solche vorhanden ist. Die „einzig mögliche Art von Verbindung", meint Hegel, die ihm mit der „ganzen schlechthin entgegengesetzten Welt" übrigblieb, war die, daß „sein Ideal sie für ihn unterjochte[1])". Wo aber diese Trennung von der Natur geschehen, das lebendige Ganze von Ich und Umwelt zerrissen ist, da scheint nicht nur der eine Faktor, die Umwelt, ins Tote gewandelt, sondern da fällt eben dadurch auch das andere Glied, nämlich der dergestalt von allem abgelöste Mensch, ins Nichts völliger Wesen- und Kraftlosigkeit. Und das spiegelt sich sofort im Verhältnis dieses Menschen zu seinem Gotte wider, vor dem er ein Nichts ist, wie die ganze dem Menschen, d. h. dem Juden entgegengesetzte Welt ebenfalls. Diese beiden durch eine unüberbrückbare Kluft getrennten Faktoren, Mensch einerseits und Welt andrerseits, sind nämlich selbst wiederum auf Gott bezogen „reine Objekte". „Objekt" steht hier bei Hegel gleichsam als ein Schimpfwort, das ein totes, leblos Gegenüberstehendes bedeutet. Die Glieder dieser in sich ebenfalls toten Entgegensetzung Mensch und Welt sind, heißt die Stelle, „die wahren, reinen Objekte, das, was diese [Mensch hier, Welt dort] gegen ein außer ihnen Befindliches, Unendliches [nämlich Gott] sind, ohne Gehalt und leer, ohne Leben, nicht einmal tot — ein Nichts — nur ein Etwas, soweit . . . [Gott] sie zu etwas macht, ein Gemachtes, kein Seiendes, [etwas] das kein Leben, kein Recht, keine Liebe hat[2])". Hegel bezeichnet nun aber auch Gott als „unendliches Objekt". Denn das ist das Furchtbarste, daß mit alledem zugleich Gott selbst totes, lebloses „Objekt" wird, ein bloß äußerlich dem Menschen Gegenüberstehendes, ein totes ‚von außen'[3]).

Damit liegt das Trümmerfeld des vierfach zerrissenen Ganzen vor uns: 1. eine unüberbrückbare Kluft zwischen Mensch = Jude einerseits und Welt andererseits; 2. und 3. diese beiden je selbst ein totes Nichts gegen Gott; und 4. Gott auch lebloses „Objekt".

In bezug auf das spätere Judentum erläutert Hegel diese vierfache Leblosigkeit an Beispielen: Stoff ist und bleibt für den Juden immer toter Stoff. „Ein Gottesbild war ihnen eben Stein und Holz — es sieht nicht, es hört nicht usw., mit dieser Litanei dünken sie sich wunderbar weise und verachten es, weil es sie nicht behandelt und ahnen nichts von seiner Vergöttlichung in der Anschauung der Liebe und im Genuß der Schönheit[4])." Das Tote der jüdischen Gottesvorstellung veranschaulicht Hegel am Allerheiligsten, indem er sich ausmalt, wie Pompejus enttäuscht worden sein mag, als er in der Erwartung, etwas „Sinnvolles für seine Ehrfurcht" zu finden, den Tempel betrat und als „belebende Seele" dieses Volkes im Innern nichts, d. h. einen leeren Raum fand[5]). Oder er erinnert daran, daß die Feier des siebten Tages in einer vielleicht für Sklaven willkommenen, für lebendige Menschen aber unerträglichen Weise als eine völlig leere Zeit

[1]) A. a. O., S. 247.
[2]) A. a. O., S. 250. Statt der Punkte ist: „das unendliche Objekt" einzufügen.
[3]) Der moderne theologische Judaismus sagt dafür: „von oben".
[4]) A. a. O., S. 250. — [5]) A. a. O., S. 250 f.



Gott geweiht wird[1]). An das Nichtssein des Menschen soll erinnern, daß ihm nichts gehört, nicht einmal sein eigener Leib, „der nur verliehen war und reingehalten werden muß, wie der Bediente die Livree, die ihm der Herr gibt, rein zu erhalten hat[2])".

Bei Abraham selbst sieht Hegel das furchtbarste Dokument der Trennung von aller Natur in dessen Absicht, den eigenen Sohn zu schlachten. Wo nur toter Stoff totem Stoff und allenfalls noch dem Nichts gegenübersteht, da gibt es keine Liebe. Denn, wie Hegel zu jener Zeit wundervoll ausführte: „Wahre Vereinigung, eigentliche Liebe findet nur unter Lebendigen statt, die an Macht sich gleich und also durchaus für einander Lebendige, von keiner Seite gegen einander Tote sind[3])." Abraham indessen werde in „seinem von allem sich absondernden Gemüt" sogar durch die Liebe zu seinem Sohn gestört und nur „durch die Gewißheit des Gefühls beruhigt, daß diese Liebe nur so stark sei, um ihm doch die Fähigkeit zu lassen, den geliebten Sohn mit eigener Hand zu schlachten[4])".

Wem die Auffassung, wie Hegel sie hier vertritt, zu kraß erscheint, der ist leicht durch jüdische Selbstzeugnisse zu widerlegen. Die Abrahamgeschichte hat offenbar auch den späteren Griechen wenig zugesagt. Das spiegelt sich bei Philo wider, dessen Propagandamethoden schon anfangs berührt wurden. Abrahams Verhalten ist für Philo natürlich etwas schlechthin Einzigartiges. Neidische Nichtjuden könnten das einmal wieder nicht zugeben wollen. Sie könnten sagen, meint Philo, daß auch viele andere Eltern ihre Kinder willig hingaben, z. B. wenn das Vaterland rief oder sonst ein allgemeines Unglück abgewendet werden mußte. Dagegen polemisierend bemerkt er: „Die Menschen, die auf Grund einer Sitte opfern, tun augenscheinlich nichts Großes[5])." Erst also die völlige Trennung von jedem natürlichen, lebendigen Ganzen, erst die völlige Sinn- und Zusammenhanglosigkeit gibt Abrahams Handlung den rechten Wert. Und dann folgt in Philos Worten eine geradezu schaudererregende Bestätigung für Hegels Erkenntnis des jüdischen „Materialismus", wie er sie noch einmal ausdrücklich in dem Satz formuliert: den Juden „ist alles Materie; das Haupt der Gorgo verwandelte alles in Stein — ein lieb- und rechtloser Stoff, ein Verfluchtes, das denn, sobald die Kraft dazu da ist, auch so behandelt wird[6])". Philo beginnt nämlich nun zu rühmen, wie Abraham „ohne jede Erschütterung weder körperlicher noch seelischer Art" ans Werk ging. Er begann „wie ein Priester selbst die Opferhandlung, der zärtlichste Vater an dem in allem ausgezeichneten Sohn. Vielleicht hätte er gar dem Opfergesetz gemäß bei der Opferung seinen Sohn in Stücke zergliedert ... Wenig kümmerte er sich dabei um das verwandtschaftliche Blut[7])."

Wo ist nun der von Menschen- und Tierfreundlichkeit triefende Philo! Wir kennen die jüdische Kälte, deren Eishauch alle Masken der Menschenfreundlich-

[1]) A. a. O., S. 252. — [2]) A. a. O., S. 251. — [3]) A. a. O., S. 379.
[4]) A. a. O., S. 247. Zu dieser Hegelschen Auffassung der Isaakopferung vgl. auch die spätere Anmerkung 3, S. 93.
[5]) Philo, Über Abraham, 185.
[6]) Hegel, a. a. O., S. 248.
[7]) Philo, a. a. O., 175 und 198.

keit durchdringt und jeden anweht, der sich einem Juden nähert. Hier sehen wir in ihre Hintergründe und Abgründe. Wärme strahlt das Lebendige aus, das Tote ist kalt; das Lebendige hat Seele, das Tote nicht. „Ohne Seele", so lautet auch Hegels Urteilsspruch[1]). Philon aber glaubt uns ebensosehr wie mit seiner Schrift gegen Flaccus gewonnen, wenn er jetzt triumphierend ausruft: „Was hat also das von Abraham Gesagte mit dem andern [z. B. mit dem Tod fürs Vaterland] zu tun? Was ist hier [bei Abraham] nicht außerordentlich und über jedes Lob erhaben?", um uns dann seinen Schlußrefrain entgegenzuschleudern: „Daher muß jeder, der nicht von Natur neidisch und boshaft [wie der schlimme Antisemit] ist, die überaus große Frömmigkeit des Abraham anstaunen und bewundern[2])."

Es ist auch hier wieder lehrreich, dem Zeugnis des antiken Juden dasjenige eines modernen aus der vielberufenen Klasse der Anständigen an die Seite zu stellen. Martin Buber hält die jüdische Gesetzesreligion für eine Erstarrung. Ist die Lehre sinaitisch, so sei die jüdische Seele selbst „vorsinaitisch", eine „Abrahamseele". Danach hätte Hegel also das Problem an der Wurzel gefaßt und es muß um so mehr fesseln, Bubers Analyse der Abrahamseele mit Hegels Ergebnissen zu vergleichen, als Buber erklärt, daß die beiden Brennpunkte der jüdischen, nämlich der „Abrahamseele", die er feststellt, auch für den säkularisierten heutigen Juden fortbestehen[3]).

Der erste Brennpunkt liegt nach Buber in der jüdischen Grunderfahrung, daß Gott, obwohl stets gegenwärtig, doch „vom Menschen durchaus abgehoben" sei: Gott „im Himmel", „der Mensch auf Erden, in der Gebrochenheit seiner Sinnes- und Verstandeswelt". Daß dies genau die tote Entgegensetzung zwischen Mensch und Gott ist, die Hegel meint, springt sofort in die Augen. Buber freilich glaubt, genau wie Philo, gerade damit besonderen Eindruck auf uns machen zu können. Er spricht kurzerhand von der „jüdischen Ganzheitslehre vom Leben[4])". Bei Licht besehen schrumpft diese Ganzheit allerdings in den Hegels Erkenntnissen keineswegs widersprechenden Sachverhalt zusammen, daß — in jenem vorhin erwähnten Bild gesprochen — die Bedientenlivree, in der der Jude vor Gott steht, Leib, Seele und Geist gemeinsam (als „Ganzes") umfaßt.

„Der andere Brennpunkt der jüdischen Seele," belehrt uns Buber weiter, „ist das Grundgefühl, daß die erlösende Kraft Gottes überall und immer wirkt und daß doch nirgend und niemals ein Erlöstsein besteht". Und zu diesem merkwürdigen Widerspruch gibt Buber nun eine Erläuterung, die wohl eines der aufschlußreichsten jüdischen Selbstzeugnisse ist, die es überhaupt gibt. „Der Jude", sagt Buber, „erfährt als Teil der Welt, so heftig, wie vielleicht kein Teil der Welt sonst, ihre Unerlöstheit. Er spürt diese Unerlöstheit an seiner Haut (!), er schmeckt sie mit seiner Zunge (!), die Last der unerlösten Welt liegt auf ihm. Von diesem seinem leiblichen Wissen (!) aus kann er nicht zugeben, daß die

1) Hegel, a. a. O., S. 249.
2) Philo, a. a. O., 199.
3) Martin Buber, Die Brennpunkte der jüdischen Seele (Vortrag 1930 in Stuttgart vor den Judenmissionsgesellschaften). Daraus auch alle folgenden Anführungen.
4) Heute wäre darauf ein hübscher Midrasch zu gründen, wie das Judentum auch hier Gedanken der deutschen Gegenwart vorweggenommen habe.

Erlösung geschehen sei: er weiß, daß sie nicht geschehen ist[1])." Das jüdische Sein ist hier eindeutig als zerrissenes, und zwar unwiederherstellbar zerrissenes und damit zerstörtes Leben gekennzeichnet. Ein furchtbarer Blick, den uns dieser Mann, der sein Zerrissensein an seiner Haut spürt und mit seiner Zunge schmeckt, in die biologischen Hintergründe des jüdischen Wesens tun läßt! Und dann das Geständnis: der Jude kann nicht zugeben, daß es irgendwo ein starkes, gesundes, zusammenhängendes Sein, daß es irgendwo ungebrochenes, unzerstörtes, wirklich lebendiges Leben gibt. Was heißt das anderes als: er muß alles Lebendige unlebendig machen, in Materie, in Stein verwandeln, wie das Haupt der Gorgo; er muß mit seinem Prinzip der Zusammenhanglosigkeit alles zusammenhängende Sein überhaupt aufspalten.

Inwiefern aber, könnte man fragen, geht der Jude an seiner eigenen Gespaltenheit nicht selbst zugrunde? Dieses Rätsels Lösung muß irgendwie in der Richtung liegen, daß hier die Gespaltenheit, die Kraft- und Mittelpunktlosigkeit, im Reflex eines Gesetzes aufgefangen wird, an das sich der Jude, als an seinen Willkürgott und an seine aus lauter Zusammenhanglosigkeiten bestehende Tora, wie der erbärmlichste Sklave bindet. Damit preßt er (wenn das etwas gewagte Bild gestattet ist) aus seinem eigenen zerfallenden Organismus eine ätzende Flüssigkeit, die diesen seinen Körper konserviert und mumifiziert, gegen andere gesunde Organismen sprühend dort dagegen eine zerstörende Wirkung ausübt, schlimmer als der schlimmste schleichende Kampfstoff — eine Gorgo-Wirkung!

Die chemische Formel, die das Rezept jener Flüssigkeit abgibt, können wir ohne Zweifel am wirklichkeitslosen und wirklichkeitszersetzenden Formalismus des Talmud am besten studieren, und es war daher methodisch richtig, daß unsere moderne Forschung hier noch einmal neu ansetzte. Allein ebensowenig kann ein Zweifel darüber bestehen, daß jener jüdische, die gesamte Gottesvorstellung des Alten Testaments beherrschende Kunstgriff, den Hegel uns als schlechte Reflexion schilderte, wesentlich dasselbe ist. Das bedeutet: wenn es als ein wichtiges Ergebnis unserer heutigen Forschung angesprochen werden muß, daß gerade auch das nicht-orthodoxe, das emanzipierte Judentum restlos dem talmudischen Prinzip unterliegt, so ist diese Erkenntnis nun auch nach rückwärts dahin zu ergänzen, daß dieser Grundsatz von Anfang an, längst bevor er in der historischen Form des Talmudismus seinen Niederschlag fand, wirksam war, nämlich, um es im Sinnbild zu sagen, schon bei Abraham. So wenig es einen Wesensunterschied zwischen emanzipierter und orthodoxer Judenheit gibt, so wenig gibt es einen solchen zwischen einem talmudischen und vortalmudischen oder einem nachexilischen und vorexilischen Juden.

Die talmudische Art, sich sklavisch unter das Gesetz zu beugen, aber so, daß dadurch das Ausleben einer anarchischen Triebhaftigkeit nicht nur nicht gehemmt, sondern trotz der Übertretung gerade als Gesetzeseinhaltung gedeutet und damit gefördert wird — diese Art spiegelt nur die jüdische Urhaltung wider: sich zu Sklaven Gottes zu erniedrigen, Tat und Kampf in der Seinssphäre des Lebendigen zu fliehen, alles Lebendige, wo es geht, zu zerstören bzw. sich an

[1]) „kann" von Buber selbst gesperrt.

dessen Zerstörung zu erfreuen und solche Un-Taten und Un-Gefühle dann als bloßes Ausführen von Befehlen ihres Gottes oder frommes Beobachten der Rache des Herrn zu deuten.

Keiner hat diese Grundhaltung — man vergegenwärtige sich: im ausgehenden 18. Jahrhundert — klarer erkannt als Hegel. „Wo es den Nachkommen [Abrahams] vergönnt wurde", sagt er „daß ihre Wirklichkeit von ihrem Ideal weniger getrennt war, ... da herrschten sie denn auch ohne Schonung mit der empörendsten, härtesten, alles Leben vertilgendsten Tyrannei ... So rächten die Söhne Jakobs die Beleidigung ihrer Schwester, die die Sichemiten mit beispielloser Gutmütigkeit wiedergutzumachen suchten, mit satanischer Abscheulichkeit[1])." Sodann schildert er aufs anschaulichste Joseph als Wucherer und faßt den Kern seiner Tätigkeit in die ebenso knappen wie schlagenden Worte zusammen: „Er [Joseph] realisierte seine Gottheit in Ägypten." Das Hauptbeispiel aber bilden die Schlußvorgänge in Ägypten: „Für die Juden wird Großes getan, aber sie beginnen nicht mit Heldentaten; für sie leidet Ägypten die mannigfaltigsten Plagen . . . aber sie haben selbst nur die Schadenfreude des Feigen, dessen Feind, aber nicht durch ihn, zu Boden geworfen wird . . ." Die Juden selbst haben „nur das Bewußtsein des für sie verübten Wehes, nicht das der Tapferkeit, die doch eine Träne über das Elend, das sie anrichten muß, weinen darf". Mit beißendem Hohn fährt Hegel fort: „Ihre [der Juden] Wirklichkeit ist unbefleckt; aber ihr Geist muß sich alles des so nützlichen Jammers freuen." Worauf die wahrhaft klassische Formulierung folgt: „Die Juden siegen, aber sie haben nicht gekämpft; die Ägypter unterliegen, aber nicht durch ihre Feinde, sie unterliegen wie Vergiftete oder im Schlaf Ermordete einem unsichtbaren Angriff[2])."

Schärfer kann das Jüdische, das völlig Ungermanische, das so tief Unanständige und Widersittliche des religiösen Prinzips: ‚Die Rache ist mein, spricht der Herr' nicht herausgestellt werden.

Dieses sogenannte Freiwerden des jüdischen Volkes in Ägypten hat denn auch in der Tat mit Freiheit und Freiheitskampf nicht das mindeste zu tun. Zu einem wahren Freiheitskampf gehören andere Voraussetzungen. Man kann, führt Hegel aus, Eigentum und Existenz nicht wieder für bloßes Eigentum und bloße leere Existenz aufs Spiel setzen, sondern nur „für Ehre, Freiheit und Schönheit, für etwas Ewiges; aber an irgendeinem Ewigen hatten die Juden keinen Teil, es war weit, weit weg von ihnen[3])". Und so ist es kein Wunder, daß „dieses in seinem Freiwerden sich am sklavischsten betragende Volk . . . zeigte, daß es ohne Seele und eigenes Bedürfnis der Freiheit bei seiner Befreiung gewesen war[4])." Weshalb Moses es sofort wieder an die Kette eines neuen Gesetzes legte, Moses, der, wie Hegel spottet, „starb zur Strafe einer einzigen Regung der geringen

[1]) A. a. O., S. 248. — [2]) A. a. O., S. 249.

[3]) A. a. O., S. 253. Hegels leidenschaftliche Erregung bei diesem Gedanken und seine Empörung über die jüdische Art zeigt sich in den zweifellos schnell hingeschriebenen letzten sieben Worten, die er (offensichtlich aus begreiflichen stilistischen Gründen) im Manuskript wieder durchstrich.

[4]) A. a. O., S. 249.

Selbsttätigkeit", die er „in einem einzigen unbefohlenen Schlag" an den Tag gelegt hatte[1]).

Das gesamte Judentum in seiner ganzen geschichtlichen Ausbreitung ist dem jungen Hegel nichts anderes als eine Entfaltung und Variation der (mit Martin Buber zu reden) „Abrahamseele". Der Privatgott Abrahams wird dadurch, daß an die Stelle eines einzelnen Sklaven und Lieblings der Gottheit eine unverbundene Menge von Sklaven und Lieblingen tritt, zum Privatgott der Juden, der nicht mit dem Begriff eines Nationalgottes, wie ihn andere Völker kannten, verwechselt werden dürfe[2]). Eine spätere Läuterung der jüdischen Gottesvorstellung erkennt der ehemalige Stiftler, der wahrhaftig kein Laie in der Theologie des Alten Testaments war, in keiner Weise an: „Die Idee von Gott", sagt er, „mag noch so sublimiert werden, so bleibt immer das jüdische Prinzip der Zerreißung des Lebens, ein toter Zusammenhang Gottes und der Welt[3])." Und so kann es nicht wundernehmen, daß auch die Propheten vor Hegels Augen keine Gnade finden. In ihnen sieht er nur „kalte . . . wirkungslose Fanatiker". Hier wende sich der „Dämon des Hasses", der die Juden beseelt, ihre „rasende Lieb- und Gottlosigkeit" „gegen die eigenen Eingeweide[4])".

Nie ist die Linie Abraham-Moses von den Juden verlassen worden. „Alle folgenden [d. h. auf Moses folgenden] Zustände des jüdischen Volkes bis auf den schäbigten, niederträchtigen, lausigten Zustand, in dem es sich noch heutigtags befindet, sind weiter nichts als Folgen und Entwicklungen ihres ursprünglichen Schicksals, von dem . . . sie mißhandelt wurden[5])." Damit wir ja nicht den Begriff des Schicksals in einem Hegel völlig fremden Sinn als Los, das von außen auf Unschuldige hereinbricht, fehldeuten, fügt er an dieser Stelle bei dem Wort Schicksal in Parenthese erklärend hinzu: „eine unendliche Macht, die sie sich unüberwindlich entgegensetzten." Das heißt: ihr Schicksal war das Ideal, das Gottesbild, das sie sich selber als Ausfluß ihres Wesens machten und das sie sich nach dem sie beherrschenden Prinzip der Zerreißung alles Lebendigen als etwas

---

[1]) A. a. O., S. 256.

[2]) Hegel, a. a. O., S. 247/248.

[3]) A. a. O., S. 308. Wenn die neuere protestantische Theologie eine Deutung der Abrahamerzählung gibt, die scheinbar fernab von den jüdisch-philonischen Gedankengängen liegt, so zeigt sich gerade an der hier zum Ausdruck kommenden Grundauffassung Hegels, daß dies keineswegs der Fall ist. Man will dort den Abrahamtext als eine Legende auffassen, in der sich gewisse historische Ereignisse widerspiegeln sollen, nämlich der Übergang vom Kinderopfer zum „humaneren" Tieropfer (die Gottheit nimmt statt Menschenfleisch einen Widder an). An sich hat eine derartige historisierende Erklärung mit den religiösen Fragen, um die es doch schließlich geht, überhaupt nichts zu tun. Indessen darf man nicht übersehen, welche Theorie den Boden abgibt, auf dem geschichtliche Gesichtspunkte dieser Prägung erst in die Theologie eindringen können: es ist der Satz von der fortschreitenden Vergeistigung und „Sublimierung" des Gottesbegriffes, die man den Juden zu verdanken habe. Gerade diese (im Grund übrigens aufklärerische) Theorie greift Hegel, wie man sieht, von der Wurzel her an, indem er zeigt, wie das jüdische Prinzip in der jüdischen Gottesvorstellung, auch wenn diese „noch so sublimiert" auftritt, immer dasselbe bleibt. Damit ist jener Versuch, das Anstößige und kennzeichnend Jüdische der Abrahamerzählung nicht nur durch eine historisierende Erklärung wegzuinterpretieren, sondern auch gleich Abraham selbst in den Anfang jener angeblichen Kette einzureihen, die zu immer herrlicheren Sublimierungen des Gottesbegriffes hinaufführe, von vornherein abgeschnitten.

[4]) A. a. O., S. 259; „Dämon des Hasses", S. 253.

[5]) A. a. O., S. 256.

Fremdes tot gegenüberstellten. Kurz, mit Heraklit zu sprechen: ihr eigenes Ethos war und ist ihr Schicksalsdämon[1]).

Was wir von diesem Dämon zu halten haben, das spricht Hegel in dem Satz aus, mit dem er seine damalige Abhandlung über das Judentum beendet, ein Schluß, dem auch heute nichts mehr hinzuzufügen bleibt: „Das große Trauerspiel des jüdischen Volkes“, so lauten diese tiefen und prophetischen Worte, „ist kein griechisches Trauerspiel, es kann nicht Furcht noch Mitleiden erwecken, denn beide entspringen nur aus dem Schicksal des notwendigen Fehltritts eines schönen Wesens; jenes kann nur Abscheu erwecken. Das Schicksal des jüdischen Volkes ist das Schicksal Makbeths, der aus der Natur selbst trat, sich an fremde Wesen hing, und so in ihrem Dienste alles Heilige der menschlichen Natur zertreten und ermorden, von seinen Göttern (denn es waren Objekte, er war Knecht) endlich verlassen, und an seinem Glauben selbst zerschmettert werden mußte[2]).“

[1]) Heraklit, ἠθος ἀνθρώπωι δαιμων.
[2]) A. a. O., S. 260.

Moses Mendelssohn und die Aufklärung[1]

Von

Hans Behrens

Als der 14jährige Moses aus Dessau, alias Emanuel Heymann, 1743 nach Berlin kam, sprach er hebräisch und jiddisch, aber kein Wort deutsch. Als der mit königlich-preußischem Freibrief ausgestattete Moses Mendelssohn 1786 starb, feierte man ihn als den Neuschöpfer der deutschen Sprache, die erst in seiner Eloquenz Klarheit und Eleganz französischer Klassizität gewonnen habe. Als Mendelssohn Dessau und das väterliche Haus eines Synagogenschreibers verließ, hatte er von seinen orthodoxen polnischen Lehrern das Alte Testament, den Talmud und die Grundbegriffe des Maimonides gelernt. Als der „berühmte Jude aus Berlin", „le fameux juif de Berlin", starb, kannte ihn Europa unter dem Titel des „deutschen Platon". Und später fehlte nur wenig, daß man ihm neben Lessing einen Ehrenplatz am Berliner Denkmal Friedrichs des Großen unter den Linden eingeräumt hätte.

Als 1749 der schüchterne, verwachsene Moses im Berliner Seidengeschäft des Juden Bernhard Eleve wurde, galt der Jude noch allgemein als der asoziale, jedenfalls unproduktive und völlig zwischenhändlerische Mensch, der für den Staat nach einem Wort Friedrichs des Großen höchstens den Wert eines ergiebigen Steuerzahlers haben konnte. Als der anerkannt tüchtige Kaufmann Mendelssohn starb, hatte er durch sein Beispiel dem offiziellen Europa die Suggestion beigebracht, daß der jüdische Staatsbürger nicht nur Handel und Wohlstand im Lande fördere, wie das Beispiel Hollands zeige, sondern vor allem auch eine soziale kulturschöpferische Kraft ersten Ranges darstelle, auf die kein Staat ohne eigenen Schaden verzichten könne.

Und ein 83jähriger Mendelssohn hätte es noch erleben können, wie das Ziel seines Daseins unter Berufung auf seinen Namen nun auch in Preußen verwirklicht wurde: die bürgerliche Gleichstellung des Juden im Staate, der von seiner staatsfremden Religion und Sitte absah: er wurde „Mensch unter Menschen". Mit diesem Begriff ist das Stichwort für die Frage „Mendelssohn und die Aufklärung" gegeben. Was ist in jenem Menschenalter zwischen Mendelssohns erstem literarischen Auftreten 1755 und seinem Tode 1786 geistespolitisch geschehen?

[1]) Die ursprünglich vorgesehene Erweiterung des Vortrages sowie die Beifügung eines ausführlichen Zitaten- und Literaturnachweises mußten leider unterbleiben, da der Verfasser vorher zum Heeresdienst einberufen wurde; nach Möglichkeit sollen indessen die Nachweisungen bei späterer Gelegenheit nachgeholt werden.



Es ist Kants Verdienst, als erster das Entscheidende der Aufklärung nicht in einer bestimmten Ideologie, in einem Haben bestimmter fertiger Denkinhalte gesehen zu haben, sondern in einem neuen radikalen Willen, in einem grundsätzlichen Entschluß zum Eigenen, zur Selbständigkeit des Denkens und Handelns. In seiner Abhandlung: „Was ist Aufklärung", die eines der großen historisch-politischen Dokumente des 18. Jahrhunderts darstellt, erklärt er 1784: „Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung." Mit der hellsichtigen Leidenschaft dessen, der in geistigen Auseinandersetzungen den Kampf geschichtlicher Mächte zu begreifen gelernt hat (statt in ihnen, wie Mendelssohn, „bloße Wortstreitigkeiten" zu erblicken), stößt Kant schon mit dem ersten Satze durch den verwirrenden Vordergrund des Schulzankes um Substanz und Akzidenz, um Determinismus und Indeterminismus hindurch und erfaßt die Aufklärung in ihrer treibenden Wurzel als Kampf um die Freimachung des Eigenen. Er sieht die geschichtlichen Mächte genau hinter jenen „Vormündern", die ihre „Satzungen und Formeln" als „Fußschellen einer immerwährenden Unmündigkeit" den Menschen aufgezwungen haben: die geschichtslose, absolute Dogmenkirche und den geschichtslosen absoluten Reglementstaat. Faulheit und Feigheit der Masse sind selber erst das Ergebnis dieser „gütigsten Oberaufseher", deren Taktik Kant mit einem bitter ironischen Satze kennzeichnet: „Nachdem sie ihr Hausvieh zuerst dumm gemacht haben, und sorgfältig verhüten, daß diese ruhigen Geschöpfe ja keinen Schritt außer dem Gängelwagen, darin sie sie einsperrten, wagen durften, so zeigen sie ihnen nachher die Gefahr, die ihnen droht, wenn sie versuchen, allein zu gehen."

Dieses dogmatische Fesseln der Geschichte, dieses Ersticken ihrer inneren Dynamik nennt Kant kurz „ein Verbrechen wider die menschliche Natur". Und mit einem Satz, der den Willen zur Freiheit und den zur staatlichen Gemeinschaft in eins faßt, formuliert er: „Der Probierstein alles dessen, was über ein Volk als Gesetz beschlossen werden kann, liegt in der Frage, ob ein Volk sich selbst wohl ein solches Gesetz auferlegen könnte." Seine Skepsis gegen die große Masse und ihr ewiges Bedürfnis nach bequemen Vorurteilen mildert seine Entschiedenheit gegen die gewaltsame Entmündigung keinen Augenblick. Denn, so schließt Kant, sie ist nicht nur schädlich, sondern vor allem entehrend. Nichts anderes als das Prinzip der Ehre und Würde fordert es, daß das Volk durch die Entwicklung des freien Denkens endlich auch „der Freiheit zu handeln nach und nach fähiger werde". „In diesem Betracht ist dieses Zeitalter das Zeitalter der Aufklärung oder das Jahrhundert Friederichs."

Soweit Kant. Noch schroffer betont Schiller im Anschluß an ihn, aber nach den Erfahrungen der Revolution (in einem Brief an seinen Gönner, den Herzog Christian Friedrich von Augustenburg vom 11. November 1793), die Zweideutigkeit des nur theoretischen Fortschritts: „Die theoretische Kultur ist da ... Woran liegt es, daß wir nichtsdestoweniger noch Barbaren sind?" Weil es noch an der „praktischen Kultur" fehlt, an der „Männlichkeit des Geistes", an der „Kraft und Energie des Entschlusses", weil „Staat und Christentum" „das erwachte Freiheitsgefühl ihrer Mündel" immer noch mit „Formeln abfinden". „Sapere aude: Ermanne dich, weise zu sein!"

Kant und Schiller und später Fichte und Hegel, sie alle begreifen die Aufklärung als Kampffront im geschichtlichen Raum. Sie sehen die entscheidende Wirklichkeit nicht in einem theoretischen Zusammenhang, über dessen Wahrheitsgehalt zu streiten sei, sondern in einer radikalen Entschlossenheit zur Kraft eigenen Denkens und zur Ehre selbstverantwortlichen Handelns, über deren Recht in gar keiner Weise mehr zu streiten ist. Die Aufklärung ist mehr als ein bloßes Zerfallsprodukt des mittelalterlichen ordo-Gedankens, wie die katholische Historie von de Maistre bis Spann immer wieder einreden will. Sie ist auch mehr und etwas ganz anderes als eine jüdische Geistesbewegung, wie die semitischen und liberalen Geschichtsdeuter der Alten und der Neuen Welt behaupten.

Wir tun nicht nur der Aufklärung, sondern auch der rassisch-geschichtlichen Kontinuität unseres eigenen Daseins ein Unrecht, wenn wir die Aufklärung summarisch als eine mechanistisch-individualistische Naturrechtsideologie festlegen und dann ablehnen, ohne ihre Wurzel im totalen Willen zum Eigenen zu erkennen. Man muß den ungeschichtlichen Gesichtspunkt frei im Raum schwebender Ideologien überwinden und statt dessen die Kontinuität des Willens und der geschichtlichen Aktualität herausarbeiten, um auch hier unsere Geschichte als Geschichte des Kampfes um das Reich erfassen zu können. Als Begriffssystem und als konkrete geistespolitische Methode ist die Aufklärung gescheitert und schließlich verhängnisvoll entartet. Sie war keine Revolution des germanischen Denkens. Aber sie war im Ursprung eine Revolution des germanischen Willens.

Die ursprüngliche geschichtliche Front der Aufklärung war gegen die Fremdautorität der Dogmenkirche und des Reglementstaates gerichtet. Wie stark in ihren „Satzungen und Formeln" jüdisches Denken wirksam gewesen ist, das ahnen wir heute. Wir wissen, daß im abendländischen Raum der erste und geschichtlich vorbildlich gewordene Vertreter des abstrakten Formelgeistes der jüdische Geist gewesen ist. Von dieser neuen Einsicht aus läßt sich der Sache nach ein ursprünglicher Antisemitismus der Aufklärung im geistigen Bereich bis ins einzelne nachweisen.

Und doch ist die Aufklärung gerade im Geistigen das Einfallstor des Judentums geworden, eben über Mendelssohn.

Man muß Kant folgen und seinem Blick auf den geistesgeschichtlichen Mächtekampf, um hier den wirklich sachlichen Gesichtspunkt zu erfassen, von dem aus die einzelnen Begriffe und Formulierungen der Aufklärung richtig bezogen werden können. Denn, stand der aufklärerische Wille zum Eigenen einmal in dieser Frontstellung gegen die positive Kirche und gegen den positiven Staat, so mußte aus der historischen Gesamtlage die ungeheure Gefahr entstehen, daß der Kampf gegen diesen bestimmten Glauben alle Gläubigkeit schlechthin zerstören, der Kampf gegen diese bestimmte Gesellschaftsform jede Gemeinschaft und der Kampf gegen diese positive Tradition alle Tradition und Geschichtlichkeit überhaupt auflösen würde. Weil in diesem historischen Augenblick das Fremde alle Autorität und Tradition, das ganze Geschichtsbewußtsein und die konkrete Gemeinschaftsform gleichsam besetzt zu halten schien, entstand die Gefahr, daß der erste Schritt des „eigenen Denkens" bindungs- und traditionslos, geschichtslos, gemeinschaftslos, also „rationalistisch", „mechanistisch", „individualistisch", getan würde.

Man glaubte zur Abstraktion einer allgemeinen Menschennatur greifen zu müssen, weil man die konkrete Menschengeschichte von den Gegnermächten völlig durchdrungen sah. Man glaubte die überzeitliche mathematische Methode der Beweisführung bis ins letzte durchführen zu müssen, um gegen den Autoritätsanspruch der historischen Offenbarung eine eigene Evidenz von völlig neuer Herkunft, aber gleich großer Allgemeingültigkeit sichern zu können. So baute man gegen die dogmatisch-exegetische Methode der historischen Kirche die ungeschichtliche, die zeitlos rationale Methode des mathematisch sicheren Demonstrierens, der überall und immer gültigen Vernunfteinsicht aus. Die Tradition hatte sich im Banne des Dogmas so verdächtig gemacht, daß man meinte, nunmehr ganz von vorn, mit dem Nichts anfangen und alles Neue vom wachen Bewußtsein und seiner Logik aus konstruieren zu müssen.

Das Schlagwort des Zeitalters war das „Vorurteil". Als Vorurteil war alles verdächtig, was sich nicht oder noch nicht vor dem Richterstuhl des Bewußtseins als notwendiges Glied in der methodisch gesicherten Kette einsichtiger Vernunftschlüsse ausgewiesen hatte. Wenn der radikale Zweifel den Ausgangspunkt dieser Kette bildete, so bedeutete er eine grundsätzliche Urteilsenthaltung allem gegenüber, was sich vor dieser endgültigen Begründung im Gesetzeszusammenhang der Mathesis universalis als Wahrheit anbot und Glauben beanspruchte, nur auf Grund irgendeiner Autorität, irgendeiner Tradition, irgendeiner bloß faktischen Geltung. Dies war der erste noch ganz unjüdische Sinn des „Freigeistes". Da im geistigen Erbe „Fremdes" und „Eigenes" vorläufig nicht zu unterscheiden war, mußte er zunächst einmal alle Bindung geschichtlicher Autorität zerreißen und sich dem Wagnis des radikalen Zweifels aussetzen, um von diesem Nullpunkt aus Stufe für Stufe die neue Welt zu konstruieren.

Das eben war die Gefahr: Unter dem zusammenfassenden Titel „Vorurteil" nicht nur alle tradierten Dogmen, sondern auch alle mit ihnen vielfach verquickten und geschichtlich verwachsenen eigenen Vorstellungen und echten Lebensformen zu entwerten, — kurz: mit den fremden Fesseln zugleich die eigenen Wurzeln zu zerschneiden. Dieser Gefahr erlag die Aufklärung im Geschehen der Revolution endgültig.

Für das Judentum ergab sich daraus folgende Lage: Gerade weil die Ablehnung des Judentums bisher in ihrer offiziellen Ausprägung eine Angelegenheit der Offenbarungskirche gewesen war, konnte die vernichtende Kennzeichnung „Vorurteil", die die Aufklärung gegen den Offenbarungsglauben schleuderte, gleichzeitig und mit gleicher Wucht auch gegen den Antisemitismus gewendet werden: Dogmenglaube und Judenhaß ließen sich zu einem und demselben „Vorurteil" verkoppeln. Und Moses Mendelssohn war es, der hier die jüdische Gelegenheit erfaßte. Hier erschien die erste ganz große Möglichkeit für die jüdische Taktik, die sich im 19. und 20. Jahrhundert als so wirksam erwiesen hat: unter dem Deckmantel gemeinsamer Gegnerschaft die Frontstellung einer geistigen Auseinandersetzung solange zu verschieben, bis die eine, die siegende Seite zu einer projüdischen umgefälscht war.

Mendelssohn sah: Wenn es dem Judentum gelingt, die innere Ablehnung, die ihm Europa entgegenbrachte, als Vorurteil der christlichen Orthodoxie, als

dogmatischen Religionshaß also, darzustellen, dann wird der Kampf der Aufklärung gleichzeitig für die Judenemanzipation geführt werden müssen. Dann wird durch eine entsprechende Umfälschung der Begriffe der Sieg der Aufklärung zu einem Sieg des Judentums, der Sieg G. E. Lessings zu einem Sieg Moses Mendelssohns umgebogen werden. Und dazu bedarf es nur noch der seit Maimonides überlieferten Behauptung, die jüdische Religion sei die einzige dogmenfreie, und darum die natürliche Religion schlechthin, und entsprechend: der jüdische Mensch sei nicht nur der ältere, sondern auch der eigentlichere, von aller historischen Positivität freie, reine Mensch an sich. Dann kann es gelingen, den Kampf der Aufklärung gegen die Fremdautorität zu einem Kampf für das Judentum umzudeuten und schließlich vor dem aufklärerischen Willen zum Eigenen das Bild des ewigen Juden als des reinen und vollkommenen Menschen auftauchen zu lassen. Dann wird es einem Mendelssohn möglich, einen Lessing gleichsam zu zwingen, „Nathan den Weisen" zu schreiben.

Von zwei völlig verschiedenen Welten und in völlig verschiedener Richtung nähern sich in diesem Augenblick der aufklärerische und der jüdische Gedanke: Lessing und Mendelssohn sind die beiden Menschen, in denen sie sich unmittelbar begegnen. „Reflexion" als Aufsuchen der eigenen Kraft (Hegel) und Reflexion als Zersetzung schienen sich zu decken. Es war ein geschichtlicher Augenblick, der der Neigung zur freischwebenden Verstandeskritik, zum logizistischen Räsonieren, wie sie dem jüdischen Geist eigen ist, die Gelegenheit einer einzigartigen geschichtlichen Aktualität bot. Von hier aus muß man die Antwort suchen auf die Frage: Wie war es möglich, daß sich damals (und auch bis ins 20. Jahrhundert) arischer Geist so weitgehend dem jüdischen ausliefern konnte?

Dies ist das Werk Mendelssohns für die Aufklärung: Ihre Wesensgefahr geschickt benutzt und sie im Sinne seiner Emanzipationspolitik verfälscht zu haben. Und dies sein Werk für das Judentum: Die Bundesgenossenschaft von Aufklärung und Judentum seinem Zeitalter suggestiv gemacht zu haben und damit die Identität des natürlichen, des reinen Menschen mit dem jüdischen Menschen. „Mensch unter Menschen!"

Bei der ersten Begegnung mit Lessing 1754 ist in Mendelssohn schon der Grundgesichtspunkt seines Philosophierens und Schriftstellerns wirksam: die Politik der jüdischen Gleichberechtigung. Deren Taktik formuliert er später auf sein ganzes Leben rückschauend und als Vermächtnis für seine Schüler: „Müde machen sollen uns selbst die Großmächtigsten nicht! Je größer die Schwierigkeiten, desto mehr Kräfte müssen wir anstrengen. Es müssen mehrere und immer mehrere unter uns aufstehen, die sich ohne Geräusch hervortun und Verdienste zeigen."

Der gebildete Jude Aaron Gumperz, der Sekretär des Präsidenten der Berliner Akademie Maupertuis, hatte damals Mendelssohn an Lessing empfohlen zu gemeinsamem Schachspiel (ein Spiel übrigens, das in einem wesentlichen Zusammenhang zur ganzen Aufklärergeselligkeit steht). Lessing hatte gerade sein Lustspiel „Die Juden" veröffentlicht, das er fünf Jahre früher, als 20jähriger, gegen das „Vorurteil" des „Christlichen Pöbels", wie er ausdrücklich sagt, verfaßt hatte. Hier werden die tugendhaften Taten eines völlig unjüdischen, vielmehr für die

Mitte des 18. Jahrhunderts geradezu vorbildlichen Ehrenmannes erzählt, von dem sich am Schluß wider alles Erwarten seine Zugehörigkeit zum jüdischen Volke herausstellt. Und diese Tatsache veranlaßt nun seinen christlichen Partner zu der naiv antijüdischen Bemerkung: „O, wie achtungswürdig wären die Juden, wenn sie alle Ihnen glichen!", und den biederen Bedienten Christoph zu dem Ausruf: „Nein, der Henker! es gibt doch wohl auch Juden, die keine Juden sind."

Der Göttinger Orientalist Michaelis tadelte (in den Göttingischen gelehrten Anzeigen, 70. Stück), bei seiner Besprechung, daß es doch „allzu unwahrscheinlich" sei, wenn in einem „Volke ohne Redlichkeit" („sonderlich, da fast das ganze Volk von der Handlung leben muß"), „ein solches edles Gemüt sich gleichsam selbst bilden könne". Darauf schrieb Mendelssohn Gumperz einen Brief, den Lessing gleichsam als eine Art Tatsachenbeweis für die These seines Schauspiels in seiner Erwiderung an Michaelis drucken ließ. Dieser für die Frage Mendelssohn und die Aufklärung höchst aufschlußreiche Brief ist das Erste, was von Mendelssohn in deutscher Sprache veröffentlicht wurde, und enthält gleichsam die Grundkonzeption seiner ganzen Wirksamkeit.

„Das gemeine Volk der Christen hat uns von jeher als den Auswurf der Natur, als Geschwür der menschlichen Gesellschaft angesehen", so beginnt er, — aber das alles sei theologisches Vorurteil: „Diese Leute denken der christlichen Religion einen großen Vorschub zu tun, wenn sie alle Menschen, die keine Christen sind, für Meuchelmörder und Straßenräuber erklären." Was den Vorwurf „des unersättlichen Geizes" betreffe: „Man gebe ihnen diesen zu." Aber darum könne ein Jude doch edelmütig sein, „zu voraus", wie es nun offenherzig weiter heißt, „wenn er in solchen Umständen ist, in welchen der Jude in Schauspiel gesetzt wurde", d. h. nämlich, wenn er so ziemlich unerschöpflich reich ist. Eine auszeichnende Tugend der Juden aber sei ihr mitleidiger „Abscheu vor Mord", was Mendelssohn auf das Duell bezieht: „Man sagt, es sei Niederträchtigkeit bei den Juden. Wohl! wenn Niederträchtigkeit Menschenblut verschont, so ist Niederträchtigkeit eine Tugend!" Und nun faßt er zusammen: „Man fahre fort, uns zu unterdrücken, man lasse uns beständig mitten unter freyen und glückseligen Bürgern eingeschränkt leben ... Nur die T u g e n d, den einzigen Trost bedrengter Seelen, die einzige Zuflucht der Verlassenen, suche man uns nicht gänzlich abzusprechen." Und zu Gumperz gewandt schließt er: „Ich gebe einem jeden zu bedenken, ob Sie, großmüthiger Freund, nicht die Rolle des Juden im Schauspiel übernommen hätten, wenn sie auf Ihrer gelehrten Reise in seine Umstände gesetzt worden wären."

Nicht Gumperz, aber Mendelssohn selbst hat die Rolle übernommen, und zwar öffentlich und mit seinem ganzen Leben. In diesem Augenblick begann er „aufzustehen" als einer von denen, „die sich ohne Geräusch hervortun und Verdienste zeigen". Mit aller Ausdrücklichkeit lebte er vor seiner Mitwelt und schließlich im Angesicht des erstaunten Europa als Jude, als „le fameaux juif de Berlin", ein Leben der Tugend und des Verdienstes, das Musterleben eines Weisen, von dem er alles Geräusch eines offenen Kampfes, einer unmittelbaren Auseinandersetzung fernzuhalten suchte: „Ich habe jederzeit im Verborgenen gelebt, niemals Antrieb oder Beruf gehabt, mich in die Händel der wirksamen Welt einzumischen

... In dieser dunklen Ferne stehe ich noch da und erwarte mit kindlicher Sehnsucht, was die allweise und allgütige Vorsehung aus diesem allen will werden lassen." Das schreibt Mendelssohn in der Vorrede zu Manasses „Rettung der Juden", in der er gerade dieser Vorsehung recht ungeduldig nachzuhelfen sich bemüht.

Mit der Betontheit des Politikers beteuert er immer wieder vor der Öffentlichkeit, daß sein der Weisheit gewidmetes Leben eben der Öffentlichkeit völlig fern stünde. Unter Aufwand aller Willenskraft, wie er selbst gesteht, zwingt er sich schließlich, seinem Umgang mit Menschen jene beflissene Sanftheit aufzuprägen, die dann den meisten Besuchern, gerade auch den wohlwollenden, als etwas Unangenehmes und Fragwürdiges auffiel.

Aber das genügte nicht. Noch wichtiger war es, den Vorwurf der unschöpferischen, nur zwischenhändlerischen Existenz des Juden, wie ihn Michaelis formuliert hatte, durch ein suggestives und öffentliches Gegenbeispiel zu widerlegen. Lessing hatte seinem geistigen Schutzjuden eine Schrift von Shaftesbury zu lesen gegeben, die ihm Mendelssohn kurze Zeit darauf zurückbrachte mit der anekdotisch überlieferten Bemerkung: „Ganz gut, aber so etwas kann ich auch machen!" Und nun begann er „so etwas" auch zu machen. Wenige Monate später überreichte er Lessing ein Manuskript, das dieser anonym drucken ließ unter dem Titel: „Philosophische Gespräche." Der erstaunliche Doppelerfolg dieser Schrift deutet auf die später ganz bewußt befolgte Taktik der Tarnung voraus.

Erstens war diese Schrift der Sache nach „so etwas," d.h. sie traf vorzüglich den Stil der zeitgängigen philosophischen Abhandlungen; zugleich aber handelte sie auch von etwas ganz anderem, nämlich im Kern von dem als Atheisten verschrienen Juden Baruch Spinoza: sie suchte ihn dadurch wieder zu Ehren zu bringen, daß sie ausgerechnet den Mann, dessen Philosophie wie ein Evangelium das Zeitalter beherrschte, nämlich Leibniz, auf ihn zurückführte. Leibnizens prästabilierte Harmonie und damit sein System sei eine Ableitung aus Spinoza. Damit war der erste Schritt getan, die jüdische Philosophie Spinozas dem christlich-philosophischen Bewußtsein der Zeit erträglich und schließlich geradezu numinös zu machen. Auf diese Mendelssohnschrift geht der Spinozismus zurück, der dem deutschen Idealismus und der deutschen Bewegung später so verhängnisvoll wurde. Der 25jährige Lessing ahnte damals noch nichts, aber acht Jahre später sagte er es Mendelssohn ins Gesicht: „Ich glaube, Sie waren damals, als Sie es schrieben, auch ein kleiner Sophist!" —

Und gleichzeitig der zweite Erfolg: Die anonym erschienenen Gespräche Mendelssohns wurden ihrer Form halber allgemein für ein Werk des schon bekannt gewordenen Lessing gehalten. Der Göttinger Rezensent Michaelis vermochte das Lessingsche bis in die Wortwahl und die stilistische Prägung hinein nachzuweisen. Welch ein Erstaunen ging durch die gelehrte Welt, als Mendelssohn sich nachträglich als Verfasser meldete: Ein Jude, der philosophische Sachen schreibt, und in einem Lessingschen Deutsch!

Wir können uns heute nur schwer eine Vorstellung machen, in welchem Maße das Überraschende dieser jüdischen Kulturleistung (dieses „Verdienstes") die

Einschätzung Mendelssohns hochgetrieben und eine Art Wunderkind-Atmosphäre um ihn geschaffen hat. Er wird nicht als irgendein Schriftsteller mit Namen Mendelssohn bewertet, sondern von vornherein und immer als Jude, als Angehöriger der jüdischen Nation, so wie er sich selbst stets herausstellte. Man redete und schrieb von dem „berühmten Juden in Berlin", den man unbedingt gesehen haben müsse, wenn man die preußische Hauptstadt besuche. Ein gewisser sensationeller Nimbus hat Mendelssohns ganzes Leben begleitet: die „Philosophischen Gespräche", die Polemik mit der Berliner Akademie, die Kritik an den Gedichten Friedrichs des Großen, die Streiterei um Lessings Spinozismus gegen Hamann und Jakobi, und vor allem die dringende Forderung Lavaters an ihn, nun endlich einmal klar entweder die christliche Religion zu widerlegen oder aber der jüdischen Religion abzusagen, worauf Mendelssohn in meisterhafter Umkehrung den theologischen Fanatismus Lavaters feststellte, seinerseits den durch soviel „Taktlosigkeit" Gekränkten spielte und die ihm zuerst so peinliche Angelegenheit in einen vollen Triumph verwandelte!

Schon in den sechziger Jahren begann es unter den Gebildeten zum guten Ton zu gehören, sich vorurteilsfrei zu zeigen und, um nicht in den Geruch des Religionsfanatikers zu geraten, am Juden lieber alles Jüdische zu übersehen und die Menschheitsschwärmerei durch eine Art Mendelssohn-Schwärmerei praktisch zu betätigen. In diesem Zusammenhang muß freilich angemerkt werden, daß die jüdischerseits so stark herausgestellte Verherrlichung der Mendelssohn-Silhouette durch den Physiognomiker Lavater einen Schattenriß zur Unterlage hatte, der stark idealisiert war und von den authentischen Mendelssohnbildern völlig abwich. Lavater hatte geschrieben: „. . . Ich weide mich an diesen Umrissen! Mein Blick wälzt sich von diesem Bogen der Stirne auf den scharfen Knochen des Auges herab . . . In dieser Tiefe des Auges sitzt eine sokratische Seele! Die Bestimmtheit der Nase, der herrliche Übergang von der Nase zur Oberlippe usw. usw." — Da werden die jüdischen Stimmen der Sache doch besser gerecht, die sagen, Mendelssohn sei zwar „entblößt von Leibesmajestät"; aber: „wirkliche Helden des Geistes sind keineswegs immer Gardefiguren. Das wahre Schlachtfeld der Tapferkeit ist vielmehr die Kultur" (Herm. Cohen).

Die Berliner Akademie selbst indessen stand unter der Suggestion dieses Mendelssohn-Nimbus und seiner Gleichsetzung von Antisemitismus und Vorurteil. Obwohl Friedrich der Große eindeutig gegen die Juden im allgemeinen und gegen Mendelssohn im besonderen Stellung genommen hatte, glaubte die Akademie ihre Aufgeklärtheit beweisen zu sollen, indem sie dem Juden den Preis zuerkannte für die Behandlung der Aufgabe: „Über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften." Am 4. Juli 1763 las man in der Zeitung: „Donnerstag hielt die Akademie ihre öffentliche Sitzung. Den Preis erhielt der schon zur Genüge durch seine Schriften bekannte hiesige Jude Moses Mendelssohn." Es ist für die jüdische Denkart Mendelssohns überaus kennzeichnend, daß er hier auch der Philosophie jene mathematische Beweisform auferlegen will, für die Spinozas Ethik das klassische Vorbild darstellt. Ein anderer Bewerber um den Preis, der nur das Akzessit erhielt, hatte in seiner Arbeit eine neue kritische Methode eigentlich philosophischer Erkenntnis entworfen. Er hieß Immanuel Kant.

Die Hauptsensation aber wurde 1767 der „Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele". Hier führte Mendelssohn seinem um das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit besorgten Zeitalter im Anschluß an Platon alle zeitläufigen Beweise für die Unsterblichkeit vor Augen. Die Kenner wußten schon damals, daß kein einziger dieser Beweise neu und eine Mendelssohnsche Leistung war. Immerhin sind nicht wenige Beweisstücke talmudisch umgedacht: so z. B. die Verwerfung des Selbstmordes, nämlich weil der Mensch ein „Leibeigener Gottes" sei; oder der Beweis für die Unzerstörbarkeit der seelischen Ganzheit, weil diese gar nicht an sich bestehe, sondern erst in der Begriffseinheit des betrachtenden Verstandes wirklich werde.

Aber die geglättete und überaus eingängige Form, sie war Mendelssohnisch, und mit ihr gelang es ihm, das ganze gebildete Lesepublikum vor seinem Buche zu versammeln und dem geheimen Wunsche des Lesers nach „süßerer Beruhigung und Zufriedenheit" den Trost einer bündigen Lösung zu bieten. Mochten die mit dem Problem wirklich Kämpfenden, Hamann und Kant, über die „geschniegelte Rethorik" dieser priesterhaften Problemlosigkeit schelten, — der Publikumserfolg mußte Mendelssohn sicher sein. In drei Jahren waren schon drei Auflagen notwendig, nach zehn Jahren war der Phädon ins Holländische, Französische, Italienische übersetzt, bald auch ins Englische, und in die nord- und osteuropäischen Sprachen und natürlich ins Hebräische. Und in den achtziger Jahren legte jede Dame der Gesellschaft Wert darauf, das Buch in ihrem Salon zu haben. Damals war Mendelssohn als der „deutsche Platon" bekannt von Riga bis nach Paris.

Er hatte, wie er seinem Schüler Herz Homberg gesteht, lange geschwankt, ob er seine theistische Weisheit über die Unsterblichkeit statt dem neutralen Sokrates nicht lieber schon gleich Moses oder sonst einem jüdischen Rabbi in den Mund legen sollte. Der Erfolg des Phädon gab seiner Vorsicht recht. Denn nun konnte er es wagen, der Öffentlichkeit gleichsam die Rechnung vorzulegen und sie aufzufordern, aus der willigen Lobpreisung des berühmten Juden in Berlin die Konsequenz zu ziehen für die gesamte Judenheit in Europa.

Vorerst noch veranlaßte er mit dem Anschein feiner Zurückhaltung („ohne Geräusch", hatte er sich vorgenommen) einen anderen, einen Nichtjuden, die Sache der jüdischen Gleichberechtigung staatspolitisch zu begründen: 1781, in dem Jahr, das durch Kants Kritik der reinen Vernunft berühmt geworden ist, veröffentlichte der Kriegsrat Dohm auf Drängen Mendelssohns eine Arbeit: „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden." Im nächsten Jahre wird Mendelssohn direkter: er läßt durch Homberg die „Rettung der Juden" des Rabbi Manasse ben Israel übersetzen, ein Sendschreiben, mit dem Manasse 1656 von Holland aus seinen vertriebenen Rassegenossen das England Cromwells wieder geöffnet hatte. Mendelssohn veröffentlicht die Schrift und schickt eine ausführliche aktuelle Vorrede voraus. Noch ein Jahr später, und er kann nunmehr offen zur direkten Aktion übergehen. Es erscheint: „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum."

Mendelssohn hatte seinen Jugendplan verwirklicht. Er hatte sich „hervorgetan" und ein Leben von „Tugend" und „Verdienst" gezeigt. Für die Augen der

Öffentlichkeit bedeutete er die Erfüllung des Postulates jüdischer Möglichkeit, das einst der 20jährige Lessing in seinem Lustspiel entworfen hatte. Jetzt, nachdem sein Name zu einem europäischen Argument geworden war, wandte er sich an die Großmächtigsten selber. Als er 1786 starb, konnte er nicht ahnen, in welchem Maße das Beispiel seines Lebens seine Gleichung: Jude = Vernunftwesen für die Öffentlichkeit allgemeingültig gemacht hatte, und mit welchem Kredit nun sein Name für das ganze jüdische Volk gutsagte. Sein Leben war gleichsam das naturwissenschaftliche Experiment gewesen, dessen Ergebnis nun auch kritische Beurteiler von den kulturschöpferischen Möglichkeiten einer befreiten Judenheit überzeugte.

Der Name Moses Mendelssohn war es, mit dem der Abbé Grégoire (der über Mendelssohns Hauslehrer, Mose Enzheim, den Berliner Kreis kennengelernt hatte) in der Nationalversammlung der Revolution den bündigen Beweis für die Gleichwertigkeit des jüdischen Menschen führte, und seine wie aller Edelgesinnten „motion en faveur des juifs“ rechtfertigte. Das Leben Moses Mendelssohns war es, in dem der schnellbegeisterte Graf Mirabeau die bewunderungswerte force intérieur der jüdischen Rasse aufzeigte, die durch keine Brutalitäten der force sociale länger geknebelt werden dürfe. Mirabeau war beeinflußt durch seinen Besuch im Berliner Mendelssohn-Kreis und durch Mendelssohns „Jerusalem“, dessen staatsrechtliche Grundgedanken er später in der offiziellen „Erklärung der Menschenrechte“ verwirklichen half. Im Jahre 1787 schrieb er jene Kampfschrift, deren Doppeltitel unüberbietbar genau den Allgemeingültigkeitsgrad des Argumentes „Mendelssohn“ angibt: „Sur Moses Mendelssohn. Sur la réforme politique des juifs.“ Dies eine Argument Mendelssohn nahm dem lebhaften Protest der Vertreter des Elsaß, der einzigen französischen Provinz, in der es überhaupt damals größere Judenansammlungen gab, jede Wirkung: Am 27. September 1791 setzte die konstituierende Versammlung unter Berufung auf die Menschenrechte die Juden in alle Rechte französischer Vollbürger ein. Noch 1830 bei der Julirevolution war der Name Mendelssohn lebendig genug, um der Pariser Pairs-Kammer vorgehalten zu werden, als sie die jüdische Religion mit der katholischen und der protestantischen gesetzlich gleichstellen sollte.

Und heute wird gegen das Reich wieder das Argument Mendelssohn von Paris, London, Amsterdam und New York mit Erfolg ausgespielt. Immer wieder soll Mendelssohn dem Westen die kulturschöpferische und nationale Leistung des deutschen Juden beweisen. Immer wieder heißt es (vgl. Otto Zarek: „Moses Mendelssohn, ein jüdisches Schicksal in Deutschland. Amsterdam 1936): Erst Mendelssohn habe der deutschen Sprache Klassizität verliehen; man will verkennen, daß seine glatte, kühle, bisweilen künstlich erwärmte Geformtheit, die immer wieder an eine Übersetzung aus dem Französischen erinnert, mit der Sprache eines Lessing, Herder, Goethe nichts zu tun hat. Man behauptet sogar, Mendelssohn habe als erster den deutschen Geist auf seine eigene Kraft gewiesen und den „ehrlichen Deutschen“ Nationalstolz empfohlen. Man zitiert: „Werden die Deutschen niemals ihren eigenen Wert erkennen? Wollen sie ewig ihr Gold für das Flittergold ihrer Nachbarn vertauschen?“ Das hatte er in jenen Philosophischen Gesprächen geschrieben, die man allgemein für Lessingisch

hielt. Später freilich zeigte sich, daß Mendelssohn die französischen Philosophen nur deshalb verdrängen wollte, weil ihr maßgebliches Dictionaire von Bayle den Spinoza und Spinozismus diffamiert hatte. Jedenfalls, das Argument Mendelssohn hat in der unmittelbaren Gegenwart nichts von seiner ursprünglichen Kraft verloren, und wenn vor kurzem der englische Literat Priestley in einer feinsinnigen Hetzrede gegen das Reich es eine Tatsache nennt, daß die „deutschen Juden nicht nur patriotische Staatsbürger waren, sondern daß ihre Wurzeln auch tief in das deutsche Leben" hineindrangen, dann steht auch diese aktuelle politische Äußerung noch im Schatten Mendelssohns.

Eben der Sieg dieses Argumentes hat es bewirkt, daß die traditionelle Literatur- und Philosophiegeschichte die philosophischen Schriften Mendelssohns für sich nahm und gesondert würdigte und den Mendelssohn des „Jerusalem" entweder überhaupt verschwieg oder aber in einem besonderen, nur politischen Zusammenhang erwähnte. Seine Philosophie muß aber von seiner Politik aus gelesen werden, weil sie von ihr aus geschrieben ist. Mendelssohn war sich klar darüber, daß alle Vorurteilsfreiheit der aufgeklärten Kreise unnütz bleibe, solange nicht der Staat von sich aus und aus der Folgerichtigkeit seiner inneren Verfassung die Juden anerkenne. Wie ist also der Staat „geeignet zu definieren?" Wie muß der Staat beschaffen sein, in dem die Juden unbeschadet ihrer abweichenden Religion, unbeschadet ihrer abweichenden Sitte und Gemeinschaftsform völlig gleichberechtigte Staatsbürger neben den Nichtjuden sein können? Es muß ein Staat sein, zu dem alle Bürger das gleiche, nämlich ein rein äußerliches, juristisches Verhältnis besitzen. Es muß ein Staat sein, in dem auch die Nichtjuden die innere und äußere Verfassung von Diaspora-Juden angenommen haben. In der „Vorrede" hatte Mendelssohn noch gesagt: Was hat den Holländern „den fast überreichen Segen, die Fülle des Guten hervorgebracht?" „Nichts als Freiheit ... und die offenen Arme, mit welchen sie die Menschen aller Art und Kleidung, Meinung und Sitte, Gebrauch und Religion aufnehmen und schützen und machen lassen." Im „Jerusalem" wird er offenherziger: Der theokratische Judenstaat im Gelobten Land mit seiner Einheit von Staat und Kirche ist für immer dahin. Darum muß jetzt in allen Staaten, in denen Juden leben, Staat und Kirche gleichfalls getrennt sein. Das bedeutet: der Staat muß ein Apparat von Zwangsrechten, sogenannten „vollkommenen Rechten" sein, der den freien Willen der einzelnen einschränkt, soweit es der Schutz der rechtlichen Gleichheit aller erfordert; aber er darf unter keinen Umständen einen inneren Bezug zu irgendeiner Weltanschauung haben, zu einer „Meinung" wie Mendelssohn sagt. Sein Gesetz darf keinen inneren Bezug zu irgendeiner Gesinnung haben; sonst wäre er ein Staat der Ungerechtigkeit. Wörtlich heißt es: „Was für Merkmale haben diese disparaten Dinge Recht und Meinung gemeinschaftlich, daß sie je sollten in einem Satze zusammenkommen und verbunden werden können!" „Haltet auf Tun und Lassen der Menschen . . . und überlasset uns das Denken und Reden!" „Wer die öffentliche Glückseligkeit nicht stört ... den lasset sprechen, wie er denkt!"

Diese letzte Formalisierung und Veräußerlichung, diese absolute Indifferenz des Staates nennt Mendelssohn „Toleranz". Aber „um Eurer und unser aller



Glückseligkeit willen, Glaubensvereinigung ist nicht Toleranz". „Brüder, ist es Euch um wahre Glückseligkeit zu tun, so lasset uns keine Übereinstimmung heucheln, wo Mannigfaltigkeit offenbar Plan und Endzweck der Vorsehung ist!" Die Tatsache der jüdischen Diaspora als Endzweck der Vorsehung, d. h. nun: als Vorbild für alle Staatsformen! Und sofort verwischt Mendelssohn den Rassenunterschied von Juden und Nichtjuden zu bloß individuellen Unterschiedenheiten von Einzelmenschen, indem er fortfährt: „Keiner von uns denkt und empfindet vollkommen so wie sein Nebenmensch." „Die Einheit des Interesses" sei einmal zerstört, und so muß es für alle Zeiten bleiben. Zionistische Gedanken hat Mendelssohn ausdrücklich abgelehnt.

Der Mendelssohnsche Staat hat sich gegen die Meinung der Gedanken und die Gesinnung der Herzen indifferent zu verhalten: „Lasset niemanden in Euren Staaten Herzenskündiger und Gedankenrichter sein!". Abschließend beschwört er die Regierenden beim Stifter ihrer christlichen Religion und seinem Wort über den Zinsgroschen: „Und Ihr, lieben Brüder und Mitmenschen, die Ihr der Lehre Jesu folget, solltet uns verargen, wenn wir das tun, was der Stifter Eurer Religion selbst getan und durch sein Ansehen bewährt hat!" „Lasset niemanden ein Recht sich anmaßen, das der Allwissende allein sich vorbehalten hat! Wenn wir dem Kaiser geben was des Kaisers ist, so gebet Ihr selbst Gott was Gottes ist!" „Liebet die Wahrheit! Liebet den Frieden!"

Man spürt und hört, durch welche Welt dieses Angebot getrennt ist von der Aufklärerforderung des Marquis von Posa an den absoluten Herrscher der Gegenreformation: „Geben Sie Gedankenfreiheit!" „Und neu erschaffen wird die Erde!" Man muß dieses jüdische Mitmachen im Staat konkret sehen: Man muß es hören, wie Mendelssohn bei der Siegesfeier zum Schluß des Siebenjährigen Krieges, über den er sich zu Vertrauten immer pazifistisch abfällig geäußert hatte, in der Berliner Synagoge alle Straßen von Chören der Jünglinge erfüllt sieht und nun wörtlich psalmodiert: Dank für „die Wunder, die Du, Gott Zebaoth, auf Erden durch Deinen Sohn Friederich getan hast!" Dank an den Ewigen, „daß wir noch sind", „daß wir alle noch leben", und daß „der Friede beständig" sei „zu unserer Glückseligkeit!" „Und laß ihn einen gnädigen Blick auf den schwachen Überrest von Juda und Israel werfen! So will ich Deinen Namen singen ewiglich und meine Gelübde bezahlen täglich!" —

Lessing sah in den Kriegen Friedrichs den Anbruch eines neuen Deutschlands! — In der Tat, Hamann hatte recht, gegen den Mendelssohn, der sich einmal auf seine Ehre berief, zu spotten: „Ein Jude — ein Sophist, und Point d'Honneur und Delikatesse! Wer hier nicht faule Fische riecht, hat keinen Geruch noch Geschmack."

Die Formel: „Trennung von Kirche und Staat" war seit langem das Schlagwort des Aufklärerkampfes gegen Orthodoxie und Gegenreformation gewesen. Aber diese Männer, diese Machiavellisten wie Hobbes z. B., hatten in dieser Trennung eine durch die Machtlage der Zeit bedingte politische Notlösung gesehen, die in dem allgemeinen Chaos der Kräfte überhaupt erst einmal ein staatliches Machtzentrum ermöglichen, dann aber einen neuen diesseitigen Staat eigener Gesinnung schaffen sollte. Mendelssohn aber verfälschte dieses Aufklärerstichwort unter



der Hand in eben demselben Sinne, wie es schon Spinoza getan hatte: Er begründet die Trennung von Staat und Gesinnung als ewige Norm des Staates aus dem Plan der Vorsehung.

Man sollte meinen: Noch deutlicher konnte es nicht gesagt werden, worauf die europäische Assimilierung der Juden zuletzt hinauslaufen sollte: Nicht Angleichung der Juden an Europa, sondern Angleichung Europas an die Judenheit!

Aber Mendelssohn sagte es noch deutlicher. — Hier muß auf eine Tatsache hingewiesen werden, die die damaligen Gebildeten wesentlich unter dem Banne des Suggestionswortes „Toleranz" übersehen zu sollen glaubten, die Tatsache, die den bekehrungseifrigen Lavater zu seiner sogenannten „Taktlosigkeit" getrieben hatte: Der Weltweise Mendelssohn, der sich und die Judenheit mit dem Ausruf: „Auch ein Opfer christlicher Orthodoxie!" in die Front der Aufklärung eingereiht hatte, der dann als Schutzjude Lessings den Dogmenanspruch der christlichen Offenbarung bekämpft, der die Vernunft mit ihren ewigen Wahrheiten zur obersten Richterin erklärt hatte, — dieser Mendelssohn blieb sein Leben lang nicht nur Glied der jüdischen Kultgemeinschaft, sondern strenger Orthodoxer. Eben die Wunder und die göttliche Offenbarung, die er dem Christentum nicht als Andersgläubiger, sondern mit den Mitteln der Aufklärung abgesprochen hatte, begründete er für das Judentum mit allen Mitteln der Rechtgläubigkeit. Kein Jude dürfe glauben, sich irgendwie „von dem Joche des Gesetzes" entledigen zu können. Vielmehr: Nichts, kein Buchstabe dieses Gesetzes könne verändert werden, solange es nicht „dem allerhöchsten Gesetzgeber gefallen wird, uns seinen Willen darüber zu erkennen zu geben, so laut, so öffentlich, so über alle Zweifel und Bedenklichkeit hinweg zu erkennen zu geben, als er das Gesetz selbst gegeben hat. Solange dieses nicht geschieht, solange wir keine so authentische Befreiung vom Gesetz aufzuweisen haben, kann uns unsere Vernünftelei nicht von dem strengen Gehorsam befreien, den wir dem Gesetze schuldig sind."

Sobald es sich also um die jüdische Orthodoxie handelt, ist die ganze Aufklärung plötzlich nichts als „Vernünftelei". Geistespsychologisch gesehen deutet alles darauf hin, daß es Mendelssohn mit dieser Rechtgläubigkeit ernst war. Taktisch aber war damit zweierlei erreicht: Durch sein unbedingtes Festhalten am Alten Testament gewann er erstens seine orthodoxen Rassegenossen für die Emanzipation und erhielt dem jüdischen Volk auch in der Emanzipation diejenige Kraft, die ihm einen jüdischen Gesinnungsstaat innerhalb des sogenannten Rechtsstaates zu bilden ermöglichte. Er selbst bezeichnet das Alte Testament klar als den „Grund der Nationalverbindung", als „Bande der Nation". Zweitens aber konnte er von hier aus mit einem staunenswerten Kunstgriff versuchen, die Aufklärung wieder zu beschwichtigen, nämlich durch jene schon mittelalterliche Behauptung, die jüdische Religion sei die einzige dogmenfreie, die Menschheitsreligion der Vernunft schlechthin, weil sie keine Glaubenssätze, sondern an Aussagen über Gott nur das enthalte, was schon durch Begriff und Sache für alle Menschen ewige Vernunftwahrheit sei: das Dasein Gottes, die Schöpfung der Welt, Lohn und Strafe im Jenseits. Wiederum Spinoza hatte als erster formuliert: Die jüdische Religion enthält überhaupt keine Offenbarung von

Wahrheiten, die an den Glauben appellieren, sondern sie ist eine reine Gesetzgebung Gottes, die an den Gehorsam appelliert. Das greift Mendelssohn auf und fährt fort: Wenn also die Aufklärung kritisch die Offenbarung von bloßen Glaubensfakten leugnet, so muß sie folgerichtig einzig die jüdische Religion anerkennen, da diese ja ohne Glaubenszwang ist. Der junge Hegel spottete unter ausdrücklichem Bezug auf Mendelssohns „Jerusalem": dies sei so, als wenn die Eskimos sich gegen die Europäer rühmen würden, daß es in ihrem Lande keine Steuer auf Weinbau und Landwirtschaft gebe.

Wenn die Vernunft des Menschen auch ihre eigene innere Gesetzlichkeit hat, wie der Aufklärer Mendelssohn zugeben muß, der Wille und das Handeln haben sie nach ihm nicht und bedürfen darum der Festlegung von außen, von Gott her. Abgesehen von dem Kunstgriff ist diese Auseinanderreißung von Vernunft und Wille, von Denken und Handeln ein ausgesprochen jüdischer Gedanke und spiegelt nur die politische Auseinanderreißung von Staat und Religion wider.

Mendelssohn hat mit solcher Beweisführung dem jüdischen Menschen nicht nur die Gleichwertigkeit zugesprochen, sondern vielmehr die Höherwertigkeit. Die Formel: „Mensch unter Menschen" hat im Munde Mendelssohns einen Doppelsinn bekommen, und der zweite Sinn heißt: Wenn der aufgeklärte Mensch wirklich einen Moses oder einen Aaron nicht als Juden unter Christen, sondern als Mensch unter Menschen betrachtet, dann ist der Moses oder Aaron der reinere Mensch. Damit hat Mendelssohn seinen Sinn der Judenassimilation in der Tat noch deutlicher gemacht: Angleichung des niederen Europa an die höhere Judenheit.

Wie viele andere ahnte auch Lessing schon, daß Mendelssohns Gleichgesinntheit eine nur scheinbare war. Er spürte den Verrat, den dieser in der Tat an allem verübte, was für Lessing an der Aufklärung sinnvoll und seines Einsatzes wert gewesen war. Seit jener Breslauer Zeit, da Lessing als Sekretär des Generals Tauentzien und als Freund der Kriegsdichter Gleim und Kleist Krieg und Preußentum kennenlernte und aus dieser Erfahrung die „Minna von Barnhelm" schrieb, ein Stück von Soldatentum und Ehre, das Mendelssohn gänzlich kalt ließ, da Lessing nach der Epoche der Reflexion die Wurzel in sich selbst fand und zum Manne wurde, wie Fichte von ihm sagt, — seit dieser Zeit zog sich Lessing trotz flehender Briefe Mendelssohns immer mehr von ihm zurück, freilich ohne es zum offenen Bruch kommen zu lassen.

Als der „Nathan" erschien, kannte Mendelssohns Begeisterung keine Grenzen. „Lessing schrieb den ‚Nathan' und starb", äußerte er später zu Lessings Bruder Karl. Wir müssen heute feststellen, daß Mendelssohn den „Nathan" nicht nur mißverstanden, sondern mißbraucht hat. Von Mendelssohn stammt die bis heute geltende Meinung, Lessings „Nathan" sei ein prosemitisches Propagandastück, sei die dramatische Verherrlichung des Juden als des idealen Menschen, wie Mendelssohn selbst sie philosophisch ausgeführt hatte. Als solche hat der Nathan dann freilich auf Grund dieser jüdischen Deutung gewirkt. Und heute ist er wieder das aktuelle Paradestück der Librairien auf den Pariser Boulevards. Aber in Wirklichkeit ist er ein dramatisierter „Antigötze". Der „Nathan" ist überhaupt nicht (wie das frühe Lustspiel) für das Judentum geschrieben, sondern gegen die

Orthodoxie. Von jüdischer Seite wurde sofort die Behauptung in Umlauf gesetzt, Lessing habe in der Gestalt Nathans seinen Freund Mendelssohn abgebildet und ihm ein Denkmal gesetzt. Lessings „Nathan" stellt aber nicht den wirklichen Mendelssohn dar, sondern nur das Bild, das dieser Europa vorzutäuschen suchte. Der „Nathan" entspricht nur der Maske des aufgeklärten Europäers, unter der Mendelssohn sich in die europäische Kultur einzuschleichen suchte.

Der „Nathan" ist im Gegensatz zu Mendelssohn selbst von allen wirklich und rein jüdischen Zügen frei; er ist kein talmudischer Denker, sondern ein aufgeklärter; er ist frei von aller heimlichen Politik und Doppelzüngigkeit: Mendelssohn ist das Gegenteil. Der „Nathan" der drei Ringe, von denen keiner der echte ist, steht über und jenseits aller Orthodoxie, und darauf allein kam es Lessing an: der Mendelssohn, der keinen Buchstaben des Gesetzes aufgeben will ohne eine neue sinaitische Gesetzgebung, ist das Gegenteil. Und auch dies muß wieder festgestellt werden: Von der Recha, die der deutsche Tempelherr liebt, stellt sich heraus, daß sie keine Jüdin ist, sondern Nathans Pflegekind, eine Deutsche.

Wie wenig der „Nathan" sich im Grunde zum Judenstück eignet, zeigte sich in diesem Jahre den Besuchern einer Züricher „Nathan-Aufführung": Die jüdisch bestimmte Regie konnte trotz bester Tendenz ihren „Nathan" nicht ernst nehmen, sondern machte eine karikierende Farce der Klassizität daraus. Der „Nathan" ist kein Musterdrama unserer Weltanschauung. Und es bleibt die Schuld der unbekümmerten Ritterlichkeit Lessings und seiner allzu summarischen Begeisterung für die Freiheit, damit dem Juden Mendelssohn Gelegenheit gemacht zu haben. Aber der „Nathan" ist auch kein Judendrama. Er kennzeichnet vielmehr eine bestimmte und zwar eine gefährdete Etappe des germanisch-deutschen Kampfes gegen die Orthodoxie, die ihrerseits nicht zum wenigsten jüdischen Ursprungs ist.

Als die ministerielle Zensur Lessing die Fortsetzung seines Kampfes gegen den Hauptpastor Götze verbot, hatte er in aller Deutlichkeit erklärt: „Ich muß versuchen, ob man mich auf meiner alten Kanzel, auf dem Theater, wenigstens noch ungestört will predigen lassen"; „und ich gewiß den Theologen einen ärgeren Possen damit spielen will, als noch mit zehn Fragmenten". So schrieb er den „Nathan". Und gerade dieser für Lessing entscheidende Gesichtspunkt war Mendelssohn seit langem völlig gleichgültig. Im Gegenteil: Er hatte Lessings Wolfenbütteler Fragmente gegen Götze als „Zänkerei" abgetan. Mit Recht beklagte sich Lessing, Mendelssohn nehme zuviel Rücksicht auf die Theologen. Er erkannte zu spät, daß es diesem mit seinem Gebrauch der Aufklärerschlagworte überhaupt um etwas ganz anderes ging.

Wenn L e s s i n g „Toleranz" sagte, so wollte er, daß man durch die Konfession eines Menschen als etwas nur Äußerliches hindurchsehe auf seinen wesentlichen Kern, auf die eigentliche „Menschheit" in ihm, und daß man aus ihr in geschichtlichem Fortgang eine dogmenlose, eigene und tätige Religiosität herausforme. Wenn M e n d e l s s o h n „Toleranz" sagte, so wollte er, daß man von der jüdischen Rasse als von etwas Unwesentlichem absehe und ihre mosaische Orthodoxie als göttliche Offenbarung u n d als ewige Vernunftwahrheit anerkenne, und daß diese Gegebenheit für alle Ewigkeit dieselbe bleibe. Lessings



Begriff „Menschheit“ meinte etwas positiv Schöpferisches, nämlich einen neuen Menschen, der sich aus der geschichtlichen Uneigentlichkeit des dogmatisch gebundenen Menschen kraftvoll herausbilden solle. Mendelssohns Begriff der „Menschheit“ meinte etwas negativ Abstraktes, nämlich das rein Faktische, worin alle Menschen übereinkommen, wenn man von der Verschiedenheit ihrer Gestalt, Kleidung, Sitte und Religion absieht, — ein neutrales Medium, in dem die Judenheit gut und ungestört leben könne. Dieses fortschreitende Absehen ist dann der jüdische Sinn des Schlagwortes „Fortschritt“. Das ist auch der jüdische Sinn der „Gleichheit“, während der Gleichheitsbegriff der Aufklärer den geschichtlich längst überlebten Standes- und Klassenunterschied von Priestern und Laien, Aristokraten und Plebejern widerlegte. Dies war das Ergebnis der verhängnisvollen Doppelsinnigkeit: „Mensch unter Menschen.“

Aber bei dieser fast unmerklichen, aber entscheidenden Verfälschung der Aufklärerschlagworte blieb Mendelssohn nicht stehen. „Ohne Geräusch“, aber desto nachdrücklicher hielt er den spinozistischen Gesichtspunkt seiner ersten philosophischen Gespräche durch, indem er den für die Christen wie für die Juden allzu krassen reinen Spinozismus zu einem sogenannten „geläuterten Spinozismus“ verklärte. Gegen Spinoza wie gegen das Judentum überhaupt hatten führende Denker des 18. Jahrhunderts immer wieder geurteilt: es fehle hier sowohl jede schöpferische Lebendigkeit als auch jede Möglichkeit einer sittlichen Verantwortung. In seinem geläuterten Spinozismus suchte nun Mendelssohn beide Angriffe aufzufangen. Er „läuterte“ Spinoza, indem er dessen Begriff der Substanz, in der ja die Einzeldinge völlig aufgingen, unterschied von dem Begriff der „Subsistenz“, in der die Dinge nunmehr eine gewisse „Selbständigkeit“ besitzen sollten, — eine Begriffsverschiebung, die von Kant und Hamann eindeutig als „jüdische Sophisterei“ gekennzeichnet wurde — in der Tat eine völlig innerjüdische, man möchte sagen innertalmudische Denkmöglichkeit. Damit glaubte er das Sein des Individuums gerettet zu haben. Allerdings! Aber daß das Leben der Persönlichkeit mehr und etwas ganz anderes ist, kam überhaupt nicht in seinen Gesichtskreis.

So ging er nun daran, in diesem geläuterten Spinozismus alles hineinzuziehen, was im Felde der Philosophie einen Namen hatte: Leibniz, Wolff, Lessing, Herder, und in seinem Vermächtnis an seine jüdischen Schüler schließlich auch — Kant.

Und nachdem er auch noch die innere Übereinstimmung Platons mit dem Talmud festgestellt und alle übrigen Abweichungen der Philosophiegeschichte kurz, aber nachdrücklich als „bloße Wortstreitigkeiten“ erklärt hatte, ist Unerhörtes getan: Die arische Philosophie ist aufgelöst und nivelliert in eine allumfassende jüdische Geistesgeschichte vom ersten Moses des Pentateuchs über den zweiten (Maimonides) bis zum dritten: Mendelssohn.

Damit hat Mendelssohn einen entscheidenden Schritt über Spinoza hinaus getan. In seinem geläuterten Spinozismus hatte er eine Tora zusammengestellt, auf die er beide: sowohl die orthodoxen Juden als auch die aufgeklärten Gebildeten seiner Zeit in gleicher Weise, aber in eindeutig jüdischem Sinn verpflichten konnte. Die Geschichte hat ihm Recht gegeben. Die religions-philosophischen

„Morgenstunden", die Schrift, in der er diese Tora niederlegte, war seine letzte Arbeit, mit der er sein „Jerusalem" erst vollständig machte und sein ganzes Werk krönte. Hier wird die Talmudisierung arischen Geistes nun inhaltlich im einzelnen durchgeführt.

Es ist erstaunlich, wie genau der Sache nach die talmudische Methode des Mendelssohnschen Denkens von den Zeitgenossen erkannt wurde. Besonders treffend formulieren die Königsberger Kant und Hamann, die überhaupt ein starkes Gegengewicht gegen den Spinozismus in Deutschland bildeten. Kant sah klar, was Mendelssohns Forschungsmethode ist: Man findet, nachdem „man die Sache hingelegt hat, wo man sie hernehmen will". Hamann spricht von Mendelssohns „Hokuspokus" und seiner „Behendigkeit", „jedes von den anderen unzertrennliche Eins zwiefach erscheinen und wiederum flugs ineinander fallen zu lassen", spricht von seinem ständigen Verschieben von Standpunkt und Gesichtspunkt. Kant stellt den Kunstgriff fest, „die Nachforschung ... dem Scheine nach gesetzmäßig zu hemmen und dem Frager kurz und gut den Mund zuzustopfen", und kennzeichnet die verwischende, nivellierende Oberflächlichkeit der stilistischen Eleganz bei Mendelssohn. Haman spricht von der „flüssigen Prose der Kaffeekreise und Spieltische", und dann ergänzt er Herders Wort vom „pfiffigen Hebräer" mit dem zusammenfassenden Satz: „Mendelssohn ist kein Israelit ohne Falsch, sondern ein kleingeistiger, nebenabsichtiger, ärgerlich bornierter Feinschreiber nach der Weltgeschichte dieser Zeit." Kant fügte hinzu: „Ein Jude malt immer einen Juden."

Kant und Hamann trieben aber ihre Einsicht noch tiefer ins Sachliche vor: Hamann hatte für Mendelssohns Wirklichkeitserkenntnis den ausgezeichneten ironischen Terminus geprägt: „Logodädalie", d. h. ein formallogischer Ätherflug. In der gleichen Richtung urteilten Kant und übrigens auch der junge Humboldt: Mendelssohn setze an die Stelle der Wirklichkeit eine erkünstelte, logische Begrifflichkeit, indem er Begriff und Sache einfach identisch mache. Und Kant formuliert von seiner kritischen Erkenntnis auch noch zuspitzend: Mendelssohn wolle mit der „mathematischen Methode" Spinozas durch bloße „Konstruktion der Begriffe" die Wirklichkeit erkennen, „ohne Beihülfe der Erfahrung". Hamann spricht geradezu von Mendelssohns „verschnittenem Naturbegriff".

Man ahnte, daß hier im jüdischen Denken Mendelssohns jene logizistische Nivellierung aller Dinge vollzogen wurde, die immer wieder die Wirkung des jüdischen Seinsbegriffes gewesen ist. In dieses „Sein" wird alles Wesenhafte, alles Gestalthafte eingestampft, bis es eben in dem ebenso abstrakten wie allgemeingültigen puren Dasein übereinkommt, identisch wird. Das ist die jüdische Auffassung des Hen kai pan, die Mendelssohn der Sache nach überall durchführt, obwohl er sie nach außen hin als ungeläuterten Spinozismus verdammt. Er sprach nicht über Gott, sondern über das „Dasein Gottes". Und dieses war für ihn erfüllt, wenn er von ihm sagen konnte: „Immer derselbe, derselbe, derselbe ist der Ewige". Man hat von dem Kaufmann und Weisen Mendelssohn gesagt, er habe über das Dasein Gottes sprechen können wie über ein neues Muster seines Seidenlagers, was übrigens einen neueren Juden veranlaßte, mit dieser Tatsache in vollem Ernst die alle Gegensätze vereinende „innere Harmonie" Mendelssohns zu beweisen.



Dieses von allem konkreten Inhalt leere, bloß faktische „Sein" ist die vielgerühmte „Reinheit" der jüdischen Religion. Wieder ist es Hamann, der Mendelssohn am schärfsten die jüdische Vergötzung des blinden Faktums vorwarf, diese völlig tote Verabsolutierung des bloß Tatsächlichen. Darum sei es ihm unmöglich, irgendwo in der Wirklichkeit, im Denken oder im Handeln, einen Kollisionsfall, einen Konfliktsfall anzuerkennen. „Alles, was ist, ist das Beste", sagt Mendelssohn, denn sonst wäre es nicht. Die germanisch bestimmte Philosophie von Leibniz bis Hegel ist an dem christlichen Erbe der Theodizee fast verzweifelt; das jüdische Denken ist ohne jedes Problem, vor aller Frage schon damit fertig: Was ist, kann Gottes Plan gar nicht widersprechen. Die Hamann und Jakobi sahen genau, daß es von hier aus unmöglich so etwas wie sittliche Verantwortung geben konnte und ebensowenig so etwas wie das Schöpferische der Persönlichkeit, (sondern statt dessen nur das Sein des Individuellen). Für Mendelssohn bedeute, wie Hamann es ausdrückte, jede echte Sittlichkeit nichts anderes als eine leere „Lüsternheit zum Bessersein" und den „Funken eines höllischen Aufruhrs".

Hamann und Jakobi waren betonte Christen: Sie machten diese ausgesprochen germanisch-deutschen Einwände von ihrem Christentum aus. Es hatte sich folgende geschichtliche Paradoxie ergeben: die Hamann und Jakobi bekämpfen den vermeintlichen Aufklärer, den wirklichen Juden Mendelssohn, dem Namen nach vom Christentum aus, der Sache nach aber von den Begriffen lebendiger Persönlichkeit und Verantwortung, die erst die germanisch-deutsche Um- und Anverwandlung des Christentums geschaffen hatte. Und auf der anderen Seite: Mendelssohn verteidigt dem Namen nach von der Aufklärung aus, der Sache nach vom jüdischen Geiste her diejenigen Religionsbegriffe, die gerade im historischen Christentum eindeutig jüdischen Ursprungs waren. Die geschichtliche Fatalität, in der sich die Aufklärung bei ihrem Kampf gegen das traditionelle Christentum gerade mit Juden und jüdischen Denkformen verband, drängte in diesem Augenblick die germanisch-deutschen Gedanken der Persönlichkeit und der schöpferischen Lebendigkeit auf die Gegenseite, d. h. zu einer neuen Verbindung mit dem Christentum. Spinozas verhängnisvolle Erbschaft wirkt sich aus: Die seit dem 16. Jahrhundert fällige Verschmelzung von germanisch-deutscher Naturwissenschaft und germanisch-deutscher Mystik, d. h. die Gestaltung einer umfassenden und ganzheitlichen Welt aus arteigenem Geiste, wird noch einmal verhindert.

Von diesem jüdischen Seinsbegriff aus gibt es natürlich auch keine Geschichte. Es ist sehr bezeichnend, daß Mendelssohn Lessings bedeutsamen Versuch, die Geschichte als Sinnzusammenhang menschlicher Steigerung zu fassen, aus völliger Verständnislosigkeit ablehnte. Wenn es für Mendelssohn außer der Ewigkeit des Seins noch Veränderung gab, so begriff er sie als einen „Zirkellauf der Dinge", in dem bald dieses, bald jenes emporgedrängt werde. Nichts macht diesen Rassenunterschied zwischen Lessingscher und Mendelssohnscher Aufklärung deutlicher als ihr Verhältnis zur Wahrheit. Das Wort Lessings von dem Suchen nach der Wahrheit, das wertvoller sei als alles Haben der Wahrheit, ist bekannt. Lessing hat dieses Wort germanischer Erkenntnishaltung, für die die Wahrheit etwas Dynamisches, den Menschen Verwandelndes und Steigerndes bedeutet, mit

seinem von innen her kämpferischen Leben verwirklicht. Mendelssohn äußert sich in genau entgegengesetztem Sinne. Für ihn ist Wahrheit etwas „Seiendes", immer dasselbe, dasselbe, dasselbe, die ewige Wahrheit, festgelegt in den Begriffen: Dasein Gottes, Vorsehung und Lohn der Tugend. Hat man diese Begriffe, dann besitzt man die Wahrheit ein für allemal.

Niemals hat dieser Jude eine wirkliche Frage durchlebt, niemals hat er das Wagnis des radikalen Zweifels kennengelernt, mit dem die Aufklärung sich und ihren Willen zum Eigenen aufs Spiel setzte. Er ist innerhalb der kämpfenden Aufklärung der Weise, der die Wahrheit hat wie ein Seidenmuster. Mendelssohn sieht die Welt wirklich spinozistisch: Als eine ewige Reihe für sich bestehender Dinge, die alle in Gott sind. „Steige die Kette allgemach hinauf, die alle Wesen an den Thron der Gottheit befestigt!"

Und nun höre man dagegen, wie der Deutsche Herder die Kette zu Gott versteht: „Verlaß die Kette nicht, noch setze Dich über sie hinaus, sondern schlinge Dich an sie! Nur in ihrem Zusammenhange, in dem, was Du empfängst und gibst, und also in beidem Falle tätig wirst, nur da wohnt für Dich Leben und Frieden." Herder hat schon mit den ersten Worten das deistische Bild der Kette verlassen: er spricht vom Menschen, seiner Verantwortung dem Zusammenhange gegenüber, seinem Empfangen und Geben, seiner tätig lebendigen Einheit im Ganzen. — Daß sich gerade mit diesem Satze Herder zum „Spinozismus" bekennen zu müssen glaubte, ist das Werk Mendelssohns.

Steht es mit Lessing selbst und seinem viel verschrieenen Spinozismus anders? Am 5. Juli 1780 macht F. H. Jakobi seinen berühmt gewordenen Besuch bei Lessing in Wolfenbüttel, der den unmittelbaren Anlaß zu dem sogenannten Spinoza-Streit in der deutschen Literatur gegeben hat. Bei dieser Gelegenheit gibt Jakobi Lessing ein Gedicht zu lesen mit der Überschrift „Prometheus". Und sagt dabei: „Sie haben so manches Ärgernis gegeben, so mögen Sie auch wohl einmal eins nehmen." Aber der Erfolg ist ganz anders. Lessing liest und sagt: „Ich habe kein Ärgernis genommen . . . Ich finde es gut." Jakobi: „In seiner Art ich auch, sonst hätte ich es Ihnen nicht gezeigt." Lessing: „Ich meine es anders . . ., der Gesichtspunkt, aus welchem das Gedicht genommen ist, das ist mein eigener Gesichtspunkt . . . die orthodoxen Begriffe der Gottheit sind nicht mehr für mich . . . Hen kai pan, ich weiß nichts anderes. Dahin geht auch dieses Gedicht, und ich muß bekennen, es gefällt mir sehr." Jakobi ist überrascht, ja verwirrt: „Da wären Sie mit Spinoza ja ziemlich einverstanden." Lessing: „Wenn ich mich nach jemandem nennen soll, so weiß ich keinen anderen." —

Der nun kampfesmüde, aber vor diesem Goethischen Gedicht plötzlich wieder jung und begeistert fühlende Lessing bekennt sich hier zu dem schöpferischen Trotz diesseitiger Lebensgestaltung, zu dem Prometheus, der mit „heiligglühendem Herzen" angesichts des „zum Manne schmiedenden Schicksals" Menschen formt. Daß man dem Bekenntnis Lessings zu Goethes „Prometheus" den Namen Spinozismus gab, das war das Werk des Mendelssohn, der aus seinem wirklichen Spinozismus heraus den „Prometheus" verächtlich abtat und von dem begeisterten Lessing urteilte, er müsse damals wohl seiner Neigung zur Paradoxie erlegen oder einfach nicht ganz bei sich gewesen sein.

Einst war der bucklige stotternde Jude Mendelssohn durch die Potsdamer Schloßwache geschlüpft mit dem Selbstausweis, er sei ein Taschenspieler. Als philosophischer Taschenspieler konnte Mendelssohn in die europäische Aufklärung einschlüpfen, obwohl er vielerorts durchschaut wurde: Hamann sprach geradezu von der „Taschenspielerei und Gaukelei" des Berliner „M.", das heiße „Mauschel".

Zweierlei ist wesentlich: die führenden deutschen Denker erkannten wohl die Judenpolitik Mendelssohns sowie die talmudische Struktur seines Denkens. Aber die gesamtpolitische Auswirkung des „Argumentes Mendelssohn" blieb ungehemmt, weil der Protest des deutschen Denkens, selbst dort, wo es völkisch war, noch christlich-spekulativ gebunden blieb und die Wirklichkeit der Rasse verkannte.

Friedrich Gundolf
und das Judentum in der Literaturwissenschaft

Von

Otto Höfler

Die liberale Aufnahmewilligkeit gegen das Judentum ist in Deutschland endgültig erschüttert worden, als es sich zeigte, daß im Kampf des Reiches auf Leben und Tod die Mehrheit der Judenschaft mit ihren Sympathien offen auf der Seite unserer Feinde stand. Die Juden, die im Krieg immer unverhüllter die Sache der westlichen und östlichen Gegner begünstigten, Deutschlands Zusammenbruch als freudiges Ereignis begrüßten und sich auf den Trümmern des Reiches wohnlich einzurichten begannen — sie haben in jenen Entscheidungsjahren so deutlich Farbe bekannt, daß es für sie kein Zurück mehr gab.

Damals im Hexentanz des Zerfalls begann Deutschland zu wittern, was es von denen zu halten habe, die jetzt ihr Paradies gekommen meinten und offen zugaben, endlich sei man auf dem Weg zu einer Gestaltung des Lebens, wie sie, die ewig Opponierenden, es wünschten.

Das Volksbewußtsein hatte recht, wenn es den Hauptstock des Judentums im Lager des Marxismus und der anderen Revolutionsparteien von 1918 sah. Das Judentum, das sich selber klar für das deutschfeindliche Lager entschieden hatte, es hat damit auch uns die Entscheidung leicht gemacht.

Wir alle aber wissen, wieviel schwerer es der Nation geworden ist, ein Urteil über jene zu fällen, die den offenen Eintritt in die Feindesfront nicht vollzogen, die beim Sieg der Entente über Deutschland nicht gejubelt haben, sondern sich als Deutsche bekannten, die „nationalen“ Juden also, die sich selber deutsche Juden nannten.

Ich habe heute von einem Manne zu reden, der nicht nur als einer der begabtesten und tiefsten dieser deutschbekennenden Juden gegolten hat, sondern der, weit darüber hinaus, im Krieg und nach dem Kriege mit dem Anspruch auftrat, einer der stolzesten Wahrer deutscher Kultur und deutschen Geistesadels zu sein, der als einer der gefeiertsten Gelehrten und Lehrer des Reichs bewundert wurde, und von dem man behauptet hat, er habe die größten Geister unserer Vergangenheit, Goethe vor allem, als erster wieder zu neuem Leben beschworen.

In der öffentlichen Meinung erschien es so, als habe in Friedrich Gundolf nach langer Verschüttung durch eine Famulus-Wagner-mäßige Kleingelehrsamkeit ein glühender, tiefer, verehrungsfähiger Geist zum ersten Male wieder die Größe des Genius erfühlt, sei von seinem Pathos ergriffen und erschüttert worden und

habe von diesem hohen Leben in einer kleinlich gewordenen Welt lebendiges Zeugnis abgelegt.

Dieser Mann, der als Wiedererwecker vergessener deutscher Größe gefeiert worden ist, der als Wortführer der deutschen Hochschule öffentlich unserem Volke hat vorwerfen dürfen, es sei seit vielen Jahrzehnten seelisch tot, geistig sich selber entfremdet, sittlich verflacht, menschlich zwerghaft geworden — dieser Mann, der der Nation mit so ungeheuren Urteilsprüchen entgegentrat, er war Jude.

Dies ist die Situation, in der wir Friedrich Gundolf zu beurteilen haben: ein Jude, der den Anspruch erhebt, deutscher und echter zu sein als ungezählte Millionen unseres Volks.

Wir zählen rasch die wichtigsten Daten seines Lebens auf: Friedrich Gundelfinger, wie er eigentlich hieß, war 1880 in Darmstadt als Sohn eines Hochschulprofessors geboren. Früh lernte er Stefan George kennen, der der Leitstern seines Schaffens geworden ist. Schon seine frühesten Werke sind durch seinen Meister geprägt. Hohes Aufsehen erregt sein Buch „Shakespeare und der deutsche Geist" (1911), dann veröffentlicht er in rascher Folge eine Shakespeare-Verdeutschung (1908 bis 1914), seinen „Goethe" (1916) und ein Buch über Stefan George (1920), das als sein persönliches Kulturbekenntnis und als Stellungnahme zu seiner eigenen Zeit besonders aufschlußreich ist. Aus der Reihe seiner späteren Werke seien sein „Kleist", „Caesar", sein „Shakespeare", die Aufsatzsammlung „Romantiker" und ein Buch über Adalbert Stifter erwähnt. Seit 1911 wirkte er als Dozent der Literaturgeschichte an der Universität Heidelberg, 1920 wurde er dort zum Professor ernannt, und in Heidelberg ist er am 12. Juli 1931 gestorben.

Gundolfs literarhistorische Arbeiten haben fast durchweg je einen einzigen Mann, eine große Persönlichkeit zum Gegenstand. Aber es fehlt durchaus nicht an Äußerungen von ihm, die seine Auffassung vom Gesamtverlauf unserer Geschichte erkennen lassen. Am ausführlichsten hat er in seinem George-Buch seine Anschauung von der jüngsten Vergangenheit und den Grundlagen der deutschen Gegenwart ausgesprochen. Hier stehen auch seine offensten Bekenntnisse über seine eigenen politischen und geistigen Ideale.

Gundolf hat, im Gegensatz zu der überwältigenden Majorität der Judenschaft, als Feind des Liberalismus gegolten. Oft genug und überaus scharf hat er die Anklage erhoben, das liberale Zeitalter habe die Ordnung der Werte zerstört, habe an die Stelle menschlicher Größe die leere Betriebsamkeit gesetzt, sei glaubenslos, formlos und charakterlos geworden. Während Goethes Tod von Ludwig Börne bekanntlich als die Geburtsstunde der wahren deutschen Freiheit gefeiert worden war, will sagen, des hemmungslosen Liberalismus, der keinen geistigen Widerstand mehr zu fürchten hatte — eine Geschichtsauffassung, der wohl der größte Teil der Juden Deutschlands im Herzen beipflichtete —, scheint Gundolf den genau entgegengesetzten Standpunkt zu vertreten. Den Zusammenbruch der adelig geformten Ordnungen, für den der Tod Goethes Symbol wurde, bezeichnet Gundolf als Ende der echten Kultur. Talentvoll hat er geschildert, wie die intellektuelle Schichte seit dem Sieg des Liberalismus es immer naiver für Bildung zu halten begann, wenn sie die erstarrten Trümmer früherer Kul-

turen durcheinanderwürfelte. Nietzsches furchtbares Urteil über das Zeitalter ist von Gundolf geistreich und wortreich ausgearbeitet worden.

Er hat dieses Zeitalter nicht geschont, und mit einer Schärfe, die verblüffen könnte, hat er vom Anteil des Judentums an der Zersetzung geredet. In einer Charakteristik Heinrich Heines, die er in seinem George-Buch vorträgt, hat er mit blendendem literarischem Talent Heine als weltgeschichtlichen Exponenten jener Zerstörung aller Ordnungen beschrieben. Selten wohl ist über Heine grausamer und eindringender geurteilt worden, und es ist ein Jude, der dabei als Richter auftritt und den vergötterten Liebling vieler Jahrzehnte als Todesboten und Vergifter zeichnet. Ich führe Gundolfs eigene Worte an:

„Den Riß zwischen dem Zeitalter Goethes und der Zersetzung bezeichnet allerdings ein Genie, dessen Sprache eben als die Lautwerdung dieses Risses eine überpersönliche Bedeutung und Wirkung hat: Heinrich Heine. Er hat die letzten bald fiebrig gesteigerten, bald erschlafften Kräfte der sterbenden alten Welt noch einmal heraufgereizt und sie in den Dienst der Modernität, des bloßen Zeitalters gestellt, die Zauber der Goethischen Sprachhöhe am gierigen Heut erprobt und die Weihe dadurch zum Reiz gemacht. So ist er der Begründer des Journalismus geworden, des Tagesdiensts. Er ist das als voreilender Meister was seitdem unzählige als arme Sklaven sind: Journalist bis in seine Lyrik hinein... während Goethe noch bis in seine Tagesarbeiten hinein Dichter, Träger der überzeitlichen Schau war. Ja selbst Voltaire, den man fälschlich als ersten europäischen Journalisten bezeichnet hat, ist mit all seinen Aktualitäten der Vorkämpfer einer in seinem eigenen wie im Weltgefühl ewigen Ordnung. Er hätte den Ruhm Diener seiner Zeit und seines Volkes zu sein abgelehnt .. seine Aufklärung geschah noch von den Ideen, d. h. von der Ewigkeit her, nicht wie die Heines von dem Bedürfnis der Masse oder der ‚Persönlichkeit' aus .. und so ist Voltaires Sprache die letzte einheitliche glänzende Entfaltung des gesamtfranzösischen Stiltriebs, Heines Sprache eine reizende, aber hybride Mischung aus Elementen der Goethischen Seelenrede, der romantischen Traumtöne, der politischen Rhetorik Byrons und des französischen Salongeplauders: kurz verschiedener zersetzter europäischer Stile aus dem letzten Halbjahrhundert. Eben diesen europäischen Anklängen, dieser schillernden Unverbindlichkeit, die aus dem Mangel der Einheit den Reiz der Buntheit, die erste sprachliche ‚Poikilia' zieht, verdankt er, abgesehen von seiner Zeitnähe und seiner agitatorischen Grazie das allgemein europäische Verständnis weit über Goethe hinaus: er stellt an das Ausland nicht die Anforderung, ihn aus deutschen Wurzeln zu begreifen. Die europäische Aktualität trägt und nährt sein Verständnis überall wo und solange der ‚Fortschritt' noch währt. Seine Flachheiten und nicht seine Tiefen, nicht seine deutschen und jüdischen Qualen, machen ihn beliebt.

Für die deutsche Sprache ist er der verhängnisvolle Erleichterer, Vermischer und Verschieber geworden. Erst seit Heine kann jeder von Dingen reden die über seinem seelischen Bereich liegen. Er hat die Wendungen der Weihe, des Glaubens, des Meinens und des Zwecks, des Strebens und des Forderns, der Erschütterung und des Getändels, die noch bei Goethe durch eine immanente Wertordnung geschieden waren, durcheinandergebracht und den Sinn für



Gewichte ersetzt durch den Sinn für ‚Nuancen'. Er hat dem Ladenschwengel den Ton des Priesters ermöglicht, dem Redner die Lyrik, dem Bänker die Salbung. Er betritt viele Ebenen nach Willkür und zerstört damit jedes Niveau. Nicht ein neues Niveau der Sprache hat er geschaffen, wie Nietzsche, der bei der unermeßlichen Mannigfaltigkeit der Töne doch nur eine Höhe und Tiefe hat (gleichsam den Generalbaß), eben weil er den archimedischen Punkt außerhalb seines Blickfeldes besitzt. Heine beginnt, und das ist keine kleine Leistung, die Anarchie der deutschen Sprache . . was bei ihm noch Virtuosität, Vergeudung eines geerbten Reichtums ist, das wird bei seinen Nachfolgern Ohnmacht und Bankerott. Was bei ihm noch Mischung ist, wird nachher Durcheinander. Vor allem aber: er hat keine neue Idee seines geschichtlichen Augenblicks, sondern nebeneinander das Neuheidentum Goethes als Gesinnung ohne Leib und Haltung, das protestantische Judentum als Pathos ohne Ethos und die französischen Revolutionswünsche als Ziele ohne Glaube. Das Nebeneinander dieser Ideen, die Möglichkeit dieses Nebeneinanders ohne Verschmelzung, das ist sein Neues, seine Verführung. Die reizbare Seele die all das balancieren konnte und das Leiden, die Spannung, die Wollust so vieler Widersprüche: das hat er in die deutsche Sprache gebracht. Diese Seele gehörte ihm allein, Stil konnte sie nicht schaffen, wohl aber durch ihren Reiz zur Buntheit und Splitterung vieler Stile verlocken . . nicht ihre Substanz weiterstrahlen in dünnere Medien, wie die Sonne Goethe, nicht ihre Erschütterung einblasen in schwächere Seelen wie das Gewitter Nietzsche, sondern ihre Beziehungen, entweder Techniken oder Richtungen, vermitteln. Vor ihm gibt es wohl niedrige und leere Sprache als Ausdruck niedriger und leerer Gesinnung, platter Gedanken, stumpfer Gefühle, aber erst seit Heine gibt es in Deutschland Worte ohne Werte aus allen seelischen und gesellschaftlichen Schichten. Auch damit leitet er, ohne selbst Epigone zu sein, das Epigonentum, die zwecklose Maskerade ein, wie er den Journalismus eingeleitet, die unsachliche geschmückte Zweckrede — das Feuilleton, den Leitartikel . . das raumlose, maßlose, bodenlose Wort[1])."

Wer die Machtverteilung und die Methoden der literarischen europäischen Öffentlichkeit in den Jahren vor und nach dem Weltkrieg einigermaßen kennt, wird nicht daran zweifeln, daß ein Arier, der so vernichtend über Heine gesprochen hätte, selbst mit öffentlicher geistiger Vernichtung durch die große Presse und ihre Verwandten bedroht worden wäre.

Warum durfte Gundolf ungestraft in aller Öffentlichkeit solche tödlichen Worte sprechen? War es nicht so, daß eben dadurch, daß ein Jude sie sprach, in ihm das Judentum selber sich über jene Zersetzung erhob, sie erkannte und tadelte und vielleicht sogar büßte — jedenfalls, indem es so klar von Heine als einem Sohn des Verderbens Abstand nahm, sich feierlich von diesem Verderben löste und erlöste?

So mochte es in der Tat manchem scheinen. In Gundolf und den Seinen hätte das Judentum seinen zersetzenden, unheilstiftenden Fluch abgestreift, und weil

[1]) Gundolf, „George", Berlin 1920, S. 10—12.

es diesen Fluch schärfer, durchdringender und talentvoller durchleuchtet habe, als die Deutschen selber es, von wenigen Ausnahmen abgesehen, getan und gekonnt hatten, so sei nach solcher Selbstreinigung dieses erneuerte, ehrlichere und gesündere Judentum nunmehr sittlich berechtigt, das Wort des geistigen Deutschland zu führen.

Ich glaube, daß Gundolf seine Stellung in der deutschen Welt etwa so gesehen hat und manche seiner Anhänger mit ihm. Nicht nur die Fähigkeit, vergangene Größe in Worte und Begriffe zu bringen, hätte ihn zum großen Mann und Geistesführer gemacht, sondern vielleicht noch mehr die Gabe, die Verwesungsvorgänge genau zu kennen, ihre Psychologie intim und klar zu durchschauen, sogar zu durchschauen, warum gerade das Judentum mit dem Zerfall so innig verbunden war. Mit solcher Erkenntnis und der rücksichtslos deutlichen Formulierung des jüdischen Fluchs aber sei der Fluch überwunden, die nihilistische Ausgestoßenheit beseitigt, ja noch mehr: ein neues geistiges Adelstum begründet, das hoch über jenen Einfachen stehe, die in unkomplizierter Naivität nie den Gefahren geistigen und seelischen Fälschertums ausgesetzt waren, das Gundolf so beredt zu schildern weiß.

Solchen Adelsanspruch hat Gundolf in höchstem Pathos verkündet. Selten sind in deutscher Sprache anmaßendere Worte gesprochen worden als von ihm und seinem Kreis. Und sein Ruhm in der Nachkriegsepoche, nicht nur bei Juden, auch in breiten Kreisen der bürgerlichen Intelligenz, mag als Symbol dafür gelten, wie weit solcher Geist geherrscht hat.

Friedrich Gundolf ist in der Tat ein symbolischer Fall: Denn vielleicht hat noch niemals ein Jude mit zäherer Energie und mit glänzenderer Begabung darum gerungen, am Deutschtum teilzuhaben, größte Deutsche zu erfassen, zu überschauen und, indem er für jeden von ihnen abschließende Formeln zu prägen suchte, sie sich geistig einzuverleiben und sie zu beherrschen. Und kaum je ist einem Juden von der öffentlichen Meinung liberaler zugestanden worden, er sei Verkündiger, ja Vertreter des Höchsten und Wertvollsten der deutschen Kultur, des deutschen Wesens. Selbst hat Gundolf zwei Jahrzehnte lang von solcher Stellung aus im Ton des Unbestechlichen seine harten Urteile gesprochen.

Die Gedanken, die Gundolf in seiner Kritik der Zeit ausgesprochen hat, stammen nicht von ihm. Fast alle sind schon in Nietzsches Anklagen gegen das 19. Jahrhundert enthalten. Aber von Nietzsches Schicksal, sich zu verzehren und mit wilden Blicken in eine noch unnahbare Zukunft zu enden, von einem solchen Geschick hat Gundolf nicht getroffen werden können. Nichts von Nietzsches furchtbarer Einsamkeit, die immer qualvoller wird, bis sie ihn verschlingt. Gundolf sieht sich schon als ganz junger Mann als Auserwählten an, und wenn er in seinen Büchern, besonders in seinem „George", den Zeitgenossen versichert, sie seien fluchwürdig und gottverlassen, so tut er das mit der Selbstgerechtigkeit eines Mannes, der sich selber ausgenommen fühlt, der alles das, was den anderen fehlt, in Fülle besitzt, der das Recht, ja die Pflicht hat, unbarmherzig zu sein gegen das Gewürm, mit dem er nichts gemein hat. „Euch all trifft Tod" — so läßt George in einem berühmten Gedicht das winzige Häuflein der Erwählten zu der Unzahl der Hungernden sprechen, und er erfindet ein Bild von besonderer Grau-



samkeit, um die Erhebung der wenigen Glücklichen über die unseligen Massen der vergeblich Suchenden fast wollüstig auszumalen.

Gundolf hat sich zu jener Schar glücklicher Erwählter gezählt, und auch von anderen ist er dazu gerechnet worden. Wir glauben Töne aus dem Alten Testament zu vernehmen, wenn wir hören und immer wieder hören, wie dieser Kreis Gott zu haben, geradezu zu besitzen und zu genießen sich brüstet und zugleich Haß und Verachtung und Vernichtungslust gegen alle andere Welt atmet, in der er nur Verworfene, unreines Getier zu sehen vermag. Fast auf jeder Seite seiner Schriften findet man diesen Geist mit einer Offenheit wirksam, über die die Zukunft wahrscheinlich staunen wird, um so mehr, als diese Bücher, in denen die Auserwählten den übrigen ihren baldigen Untergang prophezeiten, alsbald große literarische Mode wurden.

Die Not Deutschlands im Zusammenbruch hat solche Halbgötter nicht zu rühren vermocht. In ihr sehen die Erwählten nicht Weltgeschichte, sondern nur ein dumpfes und überdies wohlverdientes Drangsal des Pöbels, des Ungeziefers der Vielzuvielen.

Sie selber haben Gott, haben das Absolute und dürfen von dieser Höhe aus alles andere und alle anderen verachten.

In der Zeit, wo sich in Deutschland die Kampfverbände bildeten, wo alte Soldaten und junge Revolutionäre den scheinbar aussichtslosen Kampf mit den Todfeinden außen und innen aufnahmen, weil sie nicht anders konnten, da versichert man im Kreise Gundolfs, all das seien nur dumpfe und hoffnungslose Zuckungen eines seelenlosen und geistlosen Menschentums, das am Äußeren klebe, Unwesentliches für wesentlich halte und auf einer Ebene des Daseins sich abmühe und abkämpfe, der der echte Ernst fremd sei. Nur leeren klappernden Betrieb von Unbedeutenden vermögen sie in all dem Blutvergießen zu sehen, aus dem das neue Deutschland aufgetaucht ist. Der gefeiertste politische Historiker dieses Kreises, der polnische Jude Kantorowicz, hat 1927 als Eingangsakkord seines Buchs über den Hohenstaufer Friedrich II. in dunkler Feierlichkeit mitgeteilt, daß er und seine Genossen sich auch politisch als das wahre Deutschland betrachteten und daß dieses echte, wenn auch noch „geheime" Deutschland der heraufkommende Anwärter der politischen Führung sei. Gundolf war, wie wir sehen werden, desselben Glaubens.

Es scheint zunächst nicht allzuviele Zeitgenossen gegeben zu haben, die darüber nachdachten, wie es denn geschehen konnte, daß in einer Zeit der politischen Herrschaft marxistischer, liberaler und demokratischer Mächte in solcher Weise ein geradezu absolutistischer Führungsanspruch einer sich als „aristokratisch" bezeichnenden Gesellschaft offen proklamiert werden konnte, ohne dadurch die Verkünder von Freiheit und Gleichheit, Liberalität und Fortschrittlichkeit auf den Kampfplan zu rufen. Denn bekanntlich geschah das Gegenteil: Gundolf, Kantorowicz und eine ganze Schar ihresgleichen sind damals unter der Gnadensonne der öffentlichen Opinion und Presse immer üppiger aufgeblüht, wurden von den politischen Machthabern des Marxismus in die Universitäten eingeschoben und haben sich bemüht, die geistige Führung der Nation auch organisatorisch in ihre Gewalt zu bekommen.



Wie hat es geschehen können, daß sozialdemokratische und demokratische Regierungen eine so extrem aristokratisch und antidemokratisch sich gehabende Schichte in die Führung zu bringen halfen?

Man sollte zu durchschauen versuchen, ob die Mächtigen des Weimarer Systems dabei naiv gegen ihre eigenen Ziele handelten — oder ob sie damit ihren letzten, geheimsten Zweken gedient haben.

Wie sah dieses „wahre" Deutschland aus, das für sich die Führung der Nation beanspruchte? Es ist die Frage, die wir eingangs stellten: wie stand dieser Typus, der deutsche Größe so pathetisch zu bejahen schien, in Wirklichkeit zu den Verderbensmächten von 1918?

War er wirklich der Gegensatz des jüdischen Zersetzungstypus, den Gundolf am Beispiel Heine so schneidend charakterisiert hat — oder ist, trotz aller feierlichen Versicherungen und pathetischen Bestrebungen, doch auch er dem ahasverischen Fluch unlösbar verfallen geblieben, heimatloser Fremder zu bleiben und gerade dort, wo er Assimilation suchte, zum echtheitszerstörenden Dämon des Verfalls zu werden?

Die vorhin zitierten Worte Gundolfs über Heinrich Heine sind nur ein Beispiel unter vielen für seine Polemik (ich möchte nicht sagen: seinen Kampf) gegen das glaubenslose, heimatlose Ästhetentum. Er selber redet im Namen derer, die besser sind als jene.

„Das Ästhetentum hat die Sprachmittel und -scheine jeder Erhebung, Ferne, Ergriffenheit schauspielerisch verwendet, um zu reizen, ohne den seelischen Gehalt und Boden, ohne den dazu gehörigen Glauben und Gott[1])."

Gundolf und die Seinen hingegen, das ist Anfang und Ende ihres Bekenntnisses, haben diesen Gott, oder, wie Gundolf sich ausdrückt, den „dazu gehörigen" Gott. Ja, der Gott, oder „die Götter", sind in Gundolfs Abhandlungen sogar ganz geläufige Begriffe geworden, abgegriffen und leicht gehandhabt wie in irgendeiner dünnflüssigen theologischen Schriftstellerei. Gewiß kennt Gundolf, der allbelesene, literaturgewandte, die Mahnung des einsamen Nietzsche, von großen Dingen solle man groß reden oder schweigen. Er hat dieses warnende Nietzsche-Wort mit ganz besonderer Vorliebe zitiert, variiert und mit den elegantesten Wendungen verziert. Ihm selbst aber ist es widerfahren, daß unter seinen geschickten Händen das Schwere leicht geworden ist und das Größte zum handlichen Begriff.

Nur ein paar Beispiele, die man mit seiner eigenen Charakteristik Heinrich Heines vergleichen möge:

„Die Suche nach Erlösung und die Sucht nach Gütern, nach dem einen Unendlichen und nach tausend Endchen sind (bei verschiedener Richtung) desselben geschichtlichen, ja seelischen Ursprungs: aus der modernen Unwirklichkeit, Unerreichlichkeit, Ungreifbarkeit Gottes, des Ideals, des Heils usw.[2])."

So stellt Gundolf mit dem Wort „undsoweiter" eine Kette her, die der Leser nach Belieben weiter ergänzen mag, nachdem Gundolf als erste Glieder nebeneinander Gott, Ideal und Heil zum besten gegeben hat. — Hölderlins Klage, daß

[1]) „George", S. 14. — [2]) „George", S. 24.



aus seiner Zeit das Göttliche entschwunden sei, ist für Gundolf eine feste wissenschaftliche Errungenschaft geworden, wenn er sich auch bemüht, sie im Ton der Ergriffenheit auszusprechen. Hölderlin ist wahnsinnig geworden. Gundolf dagegen hat die satte Genugtuung, alles zu besitzen, was Menschen und Zeiten groß mache. Doch Hölderlins Sehnsucht hat er gern und oft in sein Deutsch umformuliert:

„Hölderlin war schon Seher und Träger einer außerzeitlichen, übergesellschaftlichen Weihe, und man hat ihn als Romantiker, als gesellschaftsflüchtigen Träumer oder als schönheitsseligen Festsänger mißdeutet. Er sah bereits den Untergang der Gesellschaft, d. h. die Flucht der Götter aus diesem Zeitkreis . . .[1])."

Was für Hölderlin tödliches Schicksal wurde, was später Josef Weinheber in seinen tiefsten und schrecklichsten Gedichten in schwer sich losringenden Worten formt, das ist für Gundolf ein geläufiger wissenschaftlicher Begriff, der kühl mit einem logisch erklärenden „das heißt" hingeschrieben wird: „d. h. die Flucht der Götter . ."

Man fühlt sich bei diesem Hantieren mit hohen Ideen und feierlichen Worten, die plötzlich in die banalste Prosaik absinken, an eine Szene erinnert, die einer der grausamsten jüdischen Selbstzerfleischer, Karl Kraus, in seiner „magischen Operette" („Literatur") gezeichnet hat. Nachdem der Held ein unverständlich tiefsinniges lyrisches Gedicht vorgelesen hat, überstürzen sich seine Verehrerinnen in Ausrufungen: „Gott, wie geballt! wie gestuft! wie gesteilt!", worauf die letzte das bewundernde Urteil in die denkwürdigen Worte zusammenfaßt: „Es ist direkt orphisch." — Denn welcher Literaturkundige wüßte nicht, was „orphisch" ist? Und sogleich ordnet er es seinem Begriffsvorrat und Wortschatz ein. Manche halten derlei für Bildung. Gundolf freilich weiß auch, daß nur das Bildungsgut ist, woran man Anteil hat...

So wird denn Ergriffenheit, Glut, Begeisterung zur Schau getragen, bis plötzlich ein einschlüpfendes nüchternes „d. h.", „undsoweiter" verrät, daß hier nicht erschütternde Erlebnisse reden, sondern daß ein Kluger hohe Worte verwendet.

Der Fall Gundolf ist eines der interessantesten Beispiele für diesen Tatbestand, der so unendlich charakteristisch für alle epigonischen Epochen ist, für die Zeiten, wo das virtuose Könnertum mit Gedanken und Worten früherer Schöpfer souverän Ball spielt und sich dabei im Grunde überlegen dünkt über die schweren Menschen, die einstmals unter Schmerzen hervorgebracht haben, was nun Gewandtere spielend „beherrschen".

Das erste Stadium dieses Parasitismus setzt unmittelbar nach dem Gipfel der Goethezeit ein, seine glänzendsten Vertreter findet man im Kreise der Schlegel und der berühmten „romantischen" Jüdinnen Berlins. Diesem Geistestypus, der von allem Großen „weiß", ohne an ihm wirklich Teil zu haben, und der alles Ursprüngliche zerstört, indem er sich seiner bemächtigen will, diesem Parasitentypus hat Jean Paul in seinem Roquairol ein schauerliches Denkmal gesetzt. Aber erst rund ein Jahrhundert später ist die Entwicklung so weit vorgeschritten, daß der Roquairol-Typus selbst sich nun auch der Kritik an dem Roquairol-Fälschertum zu bemächtigen weiß, daß er selber das, was gegen seine Schein-

[1]) „George", S. 5.

existenz gesagt werden kann, elegant zu formulieren beginnt und so seinen Bekämpfern das Wort aus dem Mund nimmt.

Es ist psychologisch nur allzu verständlich, aber es ist verderblich naiv, wenn man es für Gesundung hält, sobald Unechte über Unechtheit zu reden beginnen und vielleicht blendend darüber zu reden wissen.

Führt eine solche Negation des Negativen zum positiven Wert oder bleibt sie eitel wie das Bemühen des Mannes, der sich selber aus dem Sumpf zu ziehen sucht? Nicht Klugheit, nicht psychologisches Wissen entscheidet darüber, sondern allein die Unverbrauchtheit der Lebenssubstanz. Wo die geschwunden ist, wird die Raffinesse noch bis zum letzten steigen, um durch intellektuelle Macht zu ersetzen, was an Lebensmächtigkeit verloren ist. Man kann einen solchen Kampf tragisch nennen, immer mag er interessant sein, für manchen interessanter als das gesunde Leben — aber Gesundung ist er nicht.

Man höre Gundolf, wenn er von dem unverfälschbaren Ton der Echtheit spricht, von dem „ebenso unbeschreibbaren wie unverkennbaren überselbstigen Ton, der sich weder machen noch lügen, weder rufen noch zwingen läßt, weil er dem Kairos untersteht . . . Dieser Ton ist nicht wissenschaftlich zu erklären: man vernimmt ihn oder man vernimmt ihn nicht. Er gehört zu den Urphänomenen die nicht aufzulösen sind. Wo er fehlt verraten auch die erhabensten Inhalte und Aussagen das Nichtwissen, das Nichtinnesein. Wo er da ist hat die Einweihung stattgefunden, von was auch immer die Rede sein mag: es ist kein Orakelton und kein Prophetengetue, keine Aufhöhung, sondern eine natürliche Höhe. Z. B. ist der weltliche Shakespeare eingeweiht . . dagegen die ganze neuere Mystik und Theosophie bleibt altkluges Reportergerede, Hintertreppenklatsch übers Jenseits, nicht weil sie inhaltlich wahnschaffen ist, sondern weil ihr Ton die Leere und Plattheit verrät. Napoleons Proklamationen sind in jedem Sinn eingeweihter als die „Geheimlehren" der Indien-gänger. Auch mit „gutem Stil" hat der Ton nichts zu tun, wie er denn überhaupt durch Merkmale nicht bezeichnet wird. Merkmale lassen sich immer lernen und fälschen, bis sehr hoch hinauf[1])."

Alle Bücher Gundolfs und der Seinigen streben, ja mühen sich, durchwegs den hohen Ton einer pathetischen Ergriffenheit durchzuhalten, und nur manchmal geschieht es ihnen, daß ihnen mitten in der Verkündung geheimnisvoller Weihe und gottverliehener Höhe Wörter wie „Prophetengetue", „Reportergerede" und ähnliche entschlüpfen. Wer ein Ohr für die Muttersprache hat, dem wird der „Ton" dieser Vokabeln bedeutungsvoll klingen. Die gesamte literarische Erscheinung Gundolfs aber ist getragen von dem pathetischen Anspruch, in Geist und Ton „eingeweiht" zu sein, wie „z. B." Shakespeare (s. o.) oder Napoleon, der „in jedem Sinn eingeweihtere".

Es ist kein Zufall, daß gerade in solcher Richtung selbst ein so talentvoller, wachsamer und gepflegter Mann mitten in der Verurteilung anderer sich selbst naiv verrät als ein Exemplar des Typus, den er verurteilt.

Denn naiv ist es, wenn er meinte, in den Kreis des Adels der deutschen Sprache eingedrungen zu sein. Ja, er glaubte für immer und „endgültig" eine Herrschaft über das Deutsche „gesichert", die ihn und die Seinen sogar über Goethe

[1]) „George", S. 60 f.



emporhöbe — wohl der dreisteste Anspruch, der je von jüdischer Seite an das Deutschtum gemacht worden ist.

Ich zitiere die bezeichnendsten Sätze wörtlich:

„Der Zauber der Goethischen Lyrik, die durch Höhe, Tiefe und Breite hier für die deutsche Gesamtlyrik stehen darf (Klopstock und Platen sind viel mehr lyrische Rhetoren als Lyriker) ist der immer neue einmalige Durchbruch, das ‚imprévu', der Einfall, die ‚Gelegenheit', das Auf und Ab — die Melodie, die Erhebung, Schwellung, Ent-zückung, das ‚Motiv' (die „Bewegung"). Jedes solche Gedicht ist eine einheitliche Weltschwingung, ein geschlossenes Sonder-bild (Eidyllion) oder das Glied einer unendlichen Reihe. Der individualistische, protestantische Zug des deutschen Gemüts, der Riß zwischen Ich und Welt, der nur durch Sehnsucht, Ausbruch oder Aufschwung überbrückt wird, beherrscht auch seine Dichtung, und eben aus diesem Abgrund ist sie entstanden.

Die antike Lyrik (an der die katholische Hymnik und die romanische Versrhetorik miterzogen sind) setzt dagegen eine stete Festlichkeit voraus, einen durchgehends gehobenen Gesamtzustand der durch den Ton seiner stärksten, vollsten und dichtesten Stunden ausgedrückt, nicht aufgehoben oder durchbrochen wurde. Antike Dichtung ist Feier, nicht Wunder . . Weihe, nicht Gnade, und ihr Zyklismus ist geschlossenes Rund, nicht gereihte Kette. Es ist dabei gleichgültig ob die dauernde Festlichkeit, der stete Götterdienst, öffentlich oder priesterlich, esoterisch oder exoterisch war: genug, die Dichter waren nicht Improvisatoren ihrer persönlichen Erlebnisse, sondern Verkünder der gelebten Götterkräfte, sie hatten daher von vornherein einen durchgehaltenen Ton, eine durchwaltende Rhythmik, die unendlicher Modulationen fähig war, aber keine Stegreif-melodien für jede Erregung.

Den Dauerton, das Zeichen der antiken oder katholischen Dichtgesinnung, hat George — polyphoner, schallender und gedrungener als Hölderlin — endgültig der deutschen Sprache erobert, nicht nur als eine persönliche Begnadung, sondern als eine Gesamt-Lage, als Stil, als Schule. Man mag seine wenigen freiwilligen und zahllosen unfreiwilligen Schüler einschätzen wie man will: zum erstenmal seit dem mittelalterlichen Minnesang (der europäischen, nicht deutschen Gesetzen folgte) gibt es in Deutschland durch und um George eine d i c h t e r i s c h e Tradition, nicht der Motive oder der Gattung, sondern des Stils[1])."

Es kann nicht klarer gesagt werden, was diese neue geistige Aristokratie, zu der Gundolf sich rechnet und in deren Namen er redet, von sich hält: Noch niemals habe es in Deutschland einen echten Stil, eine innerlich notwendige Einheit von Form, Geist, Blut und Ethos gegeben, bis zum Auftreten der „Schule", die nun Dauerschönheit, Daueradel und Dauerhöhe für immer und „endgültig" erobert habe. Gegenüber dieser gotterwählten neuen Herrenmenschenschicht sei auch Goethe im Grunde doch nur ein Improvisator, denn auch er wie alle übrigen Deutschen seit den Urzeiten seien ja bloß dann und wann feierlich und pathetisch gewesen, sie sprachen nur selten von Gott und nicht immer von hohen Dingen.

[1]) „George", S. 62 f.

Hochmütig blickt Gundolf herab auf das zerrissene deutsche Gemüt eines Goethe, der bloß bei „Gelegenheit“ (s. o.), nämlich in den Stunden hoher Eingebung, hohe Worte sprach. Gegenüber solcher Niedrigkeit, die ihn „protestantisch“ bedünkt (gelegentlich redet er auch von „protestantischem Judentum“[1])) spricht unser Schriftsteller des endgültig „eroberten“ Adels im Namen der Antike und des Katholizismus, endlich der Romanitas („romanischer Vers-Rhetorik“).

Und nicht genug, daß hier die fremden Mächte als adeliger über Goethe und alles Deutschtum gestellt werden — dieser Adelsanspruch wird aus dem Adel eines besseren, stärkeren Blutes begründet. George und die Seinen, für die Gundolf spricht, seien der neue Herrenkreis durch Bluterbe, durch „antikes Blut“ („George“, S. 107), durch „heidnischen Blutskatholizismus“ (S. 48). Und eben durch „das Edelste, Blut“ (S. 226) werde das Schicksal bestimmt.

Trotz aller Erhabenheit der Tonart, die er anzuschlagen unternimmt, wird uns Gundolf nicht darüber wegzutäuschen vermögen, daß es „katholisches Blut“ nicht gibt, daß Katholizismus nicht unter der Hand mit Antike und griechischem Heidentum gleichzusetzen sei, daß endlich „antikes“ Blut, wenn es in George wirklich fortgelebt hätte (gemeint sein könnte doch natürlich nur römisches „Blut“), jedenfalls noch keine Legitimation für die Begründung eines wahrhaften und erstmalig wirklich deutschen Adelstums wäre, und daß schließlich er, der Jude, weder einen hellenischen noch katholischen noch römischen noch heidnischen Blutsanspruch hätte, in Sachen eines so begründeten „heidnischen“ Adels das Wort zu führen.

Welche törichten, ja läppischen Fälschungs- und Verdrehungsversuche unter der priesterlichen Maske auserwählten Kündertums!

Die einzige Frage, die hier psychologisch und in gewissem Maße auch historisch interessant ist, wäre wohl diese: hat dieser intelligente Analytiker in der Tat sich selber eingeredet, er gehöre zum griechisch-heidnisch-katholisch-römischen Blutsadel, der hinkünftig auch als einzig echter deutscher Adel fungieren solle und dessen katholisches Heidentum nun das bisherige protestantisch-jüdisch angehauchte Deutschtum ersetzen solle? Hat Professor Gundelfinger das wirklich und im Ernst geglaubt — oder ist hier bewußter Verwirrungswille am Werk, der erst alle Wasser trüben will, um dann im Namen wahrer Reinheit zu reden?

Gleichviel — dieser Mann ist zwei Jahrzehnte hindurch als Künder deutschen Geistes gefeiert worden.

Und noch mehr: nicht nur eine neue Herrenschicht vom „Geist“ her glaubte Gundolf mit den Seinen zu repräsentieren, sein Ehrgeiz — er hat ihn offen ausgesprochen — reicht noch weiter: auch ein deutsches Volk gebe es erst seit seinem Kreis und durch diesen Kreis.

Ich zitiere einige der entscheidenden Sätze wörtlich. Man müsse unterscheiden zwischen dem „werdenden, ja erst zu schaffenden Volk“ und der „zufälligen Masse mit nationalen Zwecken, Begierden und Wähnen[2])“. Und das Volk, das nicht zufällige Masse sei, sondern durchgeistet, „durchgottet“, es finde sich bislang allein in jenem Kreis, in dessen Namen Gundolf, Kantorowicz usw. sprechen. Ich

[1]) Vgl. „George“, S. 12.
[2]) „George“, S. 186; Sperrung von mir.



führe nur eine der vielen Antithesen an, in denen er die Auserwählten, das echte „Volk", der nationalen „Masse" gegenüberstellt[1]): „Die Kraft des ursprünglichen Blutes, die gedrungene Schlichtheit der Ganzen und Runden, die lautere Hoheit der Gefüllten und Ächten steht entgegen dem gehäuften, verzerrten, übersteigerten, abgefeimten, geschwächten, verdünnten Massen- und Sonderwirrsal, den tausendfältigen Fasern und Rissen, Schwülsten und Schwären, Wucherungen und Zehrungen der zertriebenen Zeit." Für sich und seine Genossen legt dieser Jude die Hand auf Volkstum und Deutschheit, auf Schlichtheit, Hoheit, Echtheit und „ursprüngliches" Blut, den anderen aber schiebt er Abgefeimtheit, Übersteigerung, Krampf, „Verdünnung" und schwärende Zersetzung zu. Man fordere nicht sentimentale Gefühle des Mitleids von uns, wenn hinter so maßlos geblähter Selbstzufriedenheit die Zerfetztheit einer sich selber belügenden Dekadenz sichtbar wird, die ihre eigenen Bedrängnisse und Laster andern aufbürden möchte, um das zu werden, was sie niemals werden kann — adlig, groß und rein.

Manchmal spürt man bei Gundolf die Qual eines Menschen, der über sich selber hinaus möchte, aber im ganzen sind seine Werke geprägt durch jene Sattheit, die sich in ihrem eigenen Geist spiegelt und stolz zu sein meint, wenn sie sich erdreistet. Unverhüllt bricht hier einer der jüdischen Grundzüge durch, die uns am Judentum immer wieder erschrecken: das martervolle Nebeneinander eines erlösungsgierigen Leidens an sich selber und einer Überhebung, die ins Maßlose geht.

Erschreckend ist es auch, wie in Gundolfs Büchern immer wieder neben anmaßenden Edelings-Allüren ganz primitive Literateninstinkte an die Oberfläche kommen.

Während er unermüdlich wiederholt, daß hohe Sprache nur einem hohen Menschentum zukomme und menschliche Höhe an hohes Blut gebunden sei — denn alles andere sei Fälschung und Betrug — mitten in solche Beteuerungen hinein kann er plötzlich mit Selbstgefälligkeit über den nunmehr glücklich „gesicherten" Adel zu prahlen beginnen, daß man irgendeinen beschränkten Bildungsphilister zu hören meint, der „seinen" Goethe und Beethoven „beherrscht". Gundolf hat Sätze geschrieben wie den folgenden:

„Von der heutigen Sprachhöhe aus, die jedem leidlich begabten Schüler Wohllaut und Wortwahl gestattet worum Platen ihn beneidet hätte, begreift man kaum den Triumph und den Rausch ihres ersten Ersteigers . . .[2])."

Diese gigantische „heutige" Höhe (von 1920) kann man also l e r n e n, wenn man nur genügend „begabt" ist. Die adlige Blutshöhe, die zur Sprachhöhe gehört, ergibt sich dann gewiß nebenbei von selber.

So hat sich Gundolf das Wesen von Adel und Herrschaft, von Volk und Führung gedacht. —

Für seine Beziehung zur deutschen Kunst nur noch ganz wenige Belege:

In späteren Jahren hat Gundolf seine Begabung vor allem dazu verwendet, auf deutsche Dichter Jagd zu machen, die der Nation teuer sind, und die er seinerseits als Nichtskönner, als möglichst geistlos und seelenlos zu entlarven unternimmt.

So hat er 1931 ein Buch über Adalbert Stifter erscheinen lassen.

[1]) „George", S. 224. — [2]) „George", S. 78.

Stifter ist ihm eine „gesittigte", „stillgelegte" Natur ohne Kräftegefühl und ohne Menschenbild. Das einzige, was Stifter wahrnehme, seien „beschreibbare Gegenstände", „die mit Malersinn bemerkt werden". Mit wohlwollender Verachtung billigt er ihm Gewissenhaftigkeit, Güte und Kindlichkeit zu. Aber vor allem „unmittelbaren Lebensausdruck" habe sich Stifter gescheut (S. 67). Adalbert Stifters Reflexionen bezeichnet Gundolf mit den Worten: „angestrengte Primanerreife" (S. 45).

Wer Stifter liebt, den möchte es bedünken, als spräche hier ein Thersites, dem wir dankbar sind, daß er die Maske adeliger Ehrfurcht gelegentlich lüftet und darunter die höhnischen, uns von hunderten seinesgleichen so wohlbekannten Züge einer Rasse zeigt, die stille Größe für wehrlose Einfalt hält.

Das Lehrreichste an diesem Buch aber ist die Themenstellung. Man müsse, um Stifters Wesen „nahe zu kommen" — so meint Gundolf — „die Geschichte seiner Berühmtheit erklären, d. h. die Eigenschaften, die bisher von ihm sichtbar und wirksam geworden sind" (S. 5).

Und wie „erklärt" nun Gundolf, daß Deutschland Stifter zu seinen Größten zählt? Nicht etwa daraus, daß in Stifters Werk der Mensch bis in seine edelste Verklärung noch als ein Stück der atmenden Natur, als Sohn seiner Heimat und als Kind des Kosmos gesehen wird. Gundolf ahnt nicht, daß Stifters Landschaften mehr sind als eine Zusammenstellung „beschreibbarer Gegenstände" (s. o.). Nach Gundolfs Meinung ist Stifters „Berühmtheit" eine Folge teils modischer Verlogenheit, teils deutscher Philistrosität. Im Grunde sei diese „Berühmtheit" nur durch eine gelegentliche, gar nicht besonders ernst gemeinte literarische Bemerkung Nietzsches „veranlaßt".

Einige der tiefsten und ernstesten Deutschen, die ich kenne, ehren Stifter als Weisen, als Seher und Deuter der Welt, wie seit Jahrhunderten nur wenige gelebt haben. Gundolf „erklärt" diese Ehrfurcht. Als die teils tolpatschige, teils heuchlerische Nachäffung eines hingeworfenen Nietzschewortes durch wirklichkeitsscheue deutsche Spießbürger. So viel weiß Gundolf vom deutschen Geist.

Die frech-ahnungslose Verunglimpfung Stifters ist bei weitem nicht der einzige Fall, wo der scheinbar so ehrfurchtsvolle Tiefendeuter dem Genius die kalte Teufelsfaust entgegenhält. Über Schiller hat er sich schon als ganz junger Mann u. a. so ausgelassen:

„Ein wahrer Abscheu gegen das Bezeichnende, sinnlich Malende, schroff Umrissene, greifbar Dichte, kurz gegen alle Formen leibhafter Wirklichkeit. Wo es angeht einen rollenden Atem, einen moralischen Blasebalg ausströmen zu lassen, ist es geschehen. Alles Gedrängte, Dumpfe, Herbe, Jähe, naturhaft Nackte ist hier edle, breitausladende, schwungvolle Gebärde, Suada, Faltenwurf, schwellende Mannesbrust geworden[1])."

Diese Töne sind nicht neu: im Jenenser Literatenkreis hat man schon 1799 über Schillers Lied von der Glocke so „gelacht", daß die Anwesenden „von den Stühlen gefallen" sind.

Goethe hat gegenüber dem Gehaben dieser Literaturkenner zu Eckermann geäußert: „Schiller mochte sich stellen, wie er wollte, er konnte gar nichts machen,

[1]) „Shakespeare und der deutsche Geist", S. 308.



was nicht immer bei weitem größer herauskam als das Beste dieser Neueren; ja wenn Schiller sich die Nägel beschnitt, war er größer als diese Herren[1])."

Gundolf aber stellt sich über Schiller, nicht nur wo er ihn verhöhnt, auch wo er ihn begönnernd lobt. Ähnlich hat er sich an Heinrich von Kleist vergriffen. Im Dichter des Homburg sieht er nichts als Chaotik, Krankheit, Mangel an Ordnung, an Richtigkeit und Zucht. Gundolf setzt sich über Kleist zu Gericht — und er tut es im Namen wahren Adels . .

Noch einmal: wie war das neue Adelstum beschaffen, das Gundolf erträumte und das bei den politischen Machthabern der Nachkriegszeit so viele Förderung fand?

Diese Frage trifft nicht nur ihn persönlich, sondern die Zeit, die ihn emporgetragen hat.

In seiner Wertung der Vergangenheit spiegelt sich offen sein Ideal der Zukunft, in seiner Beurteilung und Verurteilung geistiger Werke verrät sich unzweideutig ein politisches Wollen — und scharfsichtige Vertreter der Nachkriegsmächte haben denn auch bald genug gewittert, daß das Phänomen Gundolf ein Politikum hohen Ranges bedeute.

Die meisten Rezensionen von Wissenschaftlern und Literaten freilich scheinen nichts davon geahnt zu haben, daß es sich hier nicht bloß um Probleme der Bildung und Gebildetheit handle, sondern um die Willensäußerung eines Menschentypus, der Herrschaft nicht nur in der Literatur, sondern im Leben anstrebte, der sich zur Führung berufen meinte und seinen Führungsanspruch zu legitimieren hoffte. Der bürgerliche Wahn, eine geistige Betätigung wie die Gundolfs habe eben im Ernst doch nichts mit Leben, Wirklichkeit und Zukunftsgestaltung zu tun, sondern sei literarisches Spiel in der „idealen" Sphäre des Intellekts (unter „ideal" verstand man im Grunde ja doch: unwirklich und unwirksam) — dieser ästhetische Wahn kommt in zeitgenössischen Äußerungen auch kluger und sonst recht versierter Kritiker naiv zu Worte.

Aber Gundolf hat mit einer bei einem so gewiegten Intelligenzler fast verblüffenden Offenherzigkeit seine letzten Ideale angedeutet — offenbar in der Zuversicht, daß das Publikum ja doch zu einfältig sein werde, um seine Worte verstehen zu können.

Ich zitiere aus einer Vielzahl von zugehörigen Äußerungen nur eine:

„Nicht die Zahl der Gläubigen, sondern ihr Dasein berechtigt diese Verkündigung: hier ist ein Gott Gestalt, nicht Lehre Erinnerung oder Zweck . . hier ist eine Ordnung Lebens-Kreis, nicht Programm, System oder Organisation . . hier ist eine Wirkung Bund, nicht Verband, Gruppe oder Verein. Hier ist in nuce alles verwirklicht wonach die heutige Menschheit vergebens schreit, woran sie endgültig oder voreilig herumfälscht und -wähnt. Die Mitte und ihr innerster Umkreis ist unausrottbar da, alles andere ist nur noch eine Frage der Zeit, der Mittel und Zahlen, nicht mehr des Wesens[2])."

So schreibt, befriedigt und siegesbewußt, Gundolf im Jahre 1920.

---

[1]) 17. Januar 1827. — [2]) „George", S. 262.

Wenn der Historiker ein rückwärts gewandter Prophet sein soll, dann muß sich seine Hellsicht, sein Blick für die Wesenskräfte an der Zukunft wie am Vergangenen bewähren.

Was Gundolf von der Zukunft erhofft hat, das geht aus den angeführten Zitaten mit einiger Deutlichkeit hervor: eine mitleidlose Herrschaft der Auserwählten, die sich nicht durch das Schwert, sondern durch das Wort auszeichnen sollten, nicht durch Tapferkeit, sondern durch „Geist", wie er ihn verstand, nicht durch die Tat, sondern Anempfindung an hohe Geister, die man sich „anzueignen" strebt. Eine Herrschaft über versklavte Massen, kein Staat, sondern eine Tempelgemeinde, abgesondert, unbarmherzige Feindin der Ungläubigen, denen jede Menschenwürde abgesprochen wird: So taucht hier, wo von der Größe Goethes und Hölderlins und der Herrlichkeit des deutschen Geistes die Rede schien, aus der Tiefe das uralte Wunschbild des Alten Testaments ahasverisch empor — —

Keine Ahnung, weder 1920 noch 1931, von den Lebenskräften des Volkes, von der selbstlosen Hingabe und der schlichten Tapferkeit Hunderttausender, die freilich nicht erhabene Worte sprachen, sondern treu gehandelt haben, die nicht Adel mimten (einen Adel, durch den der Ton des literarischen Paria trotz aller Verstellungskünste immer wieder durchbrach), nicht eine künstliche Wort-Aristokratie, sondern das unberedte, aber im letzten unbestechliche, die Echtheit spürende Volk!

Nichts von all dem in Gundolfs prophetischen Schriften, keine warnende Ahnung von den Wirklichkeiten der Geschichte. —

Gundolf gilt als einer der großen Überwinder des Positivismus. Ich glaube nicht, daß man seiner Geschichtsschreibung dies Verdienst zubilligen kann. Allerdings steht er über der primitiven Milieu-Theorie, die meinte, man könne die Lebenskräfte eines Individuums aus den Einflüssen der Außenwelt „erklären". Stets sucht er nach den inneren Gestaltungskräften des Einzelnen. Aber was über den Einzelnen hinausreicht, das ist auch für Gundolf Chaos, wie für irgendeinen Positivisten, dem die Geschichte ein Durcheinander von Millionen zufälliger Einzelheiten ist, nicht eine übergreifende Ordnung, überindividuelle Gestalt. Und so steht denn Gundolf den großen Wirklichkeiten der Volksordnung und den Notwendigkeiten völkischer Entfaltung so hilflos und so gegenstandsblind gegenüber wie der Positivismus. Zeitalter zu erfassen und zu schildern ist ihm, bezeichnend genug, am besten, ja eigentlich allein bei Verfallsepochen gelungen (s. die Einleitung seines „George"). Angesichts früherer Epochen weiß er zwar theoretisch, daß sie durch immanente Ordnungen gestaltet waren, aber er sieht diese Ordnungen nicht und kann sie nicht sichtbar machen. So bleibt er der Geschichte gegenüber Chaotiker. Die Völker sind ihm nie zur Anschauung gekommen.

Und dieser Mann soll uns Goethe neu geschenkt haben.

Was wäre nach Gundolf das Große an Goethe? Daß er als isolierte Einzelpersönlichkeit großgewachsen sei, nur dem Bildungsgesetz seiner Individualität gehorchend, nicht dem „Milieu".

Aber was ist für Gundolf „Milieu"? Ich zitiere aus seinem bewunderten Goethe-Buch:

„Als Zustände, nicht als Ereignisse, wirken Haus, Familie, Stadt, Landschaft, Volk, samt ihrem geistig-sinnlichen Inventar, kurz, das sogenannte ‚Milieu', das man oft fast für den ausschlaggebenden, den allmächtigen Faktor bei der Gestaltung eines Menschen hielt. In der Tat, je tiefer ein Mensch steht, desto mehr wird er gerade von diesen Faktoren bestimmt, je schöpferischer er ist, desto mehr bedingt er selbst sie. Desto mehr benutzt er sie, wenn er ein Täter ist, desto mehr verwandelt er sie sich an, wenn er ein Künstler ist.

Auch Goethes Milieu ist uns vertraut durch den Bericht in Dichtung und Wahrheit, d. h. also, weil er es zum Stoff seiner dichterischen Erzählung gemacht hat. Das Haus mit dem Geräms, Vater, Mutter, Verwandte und Bekannte, den Geruch der alten Reichsstadt mit ihren Gebäuden, Winkeln, Gassen, Fleischbänken, Brücken, die bauliche und gewerbliche, historische und landschaftliche Luft hat der alte Goethe uns vermittelt in seiner Erinnerung[1])."

Vater, Mutter und der Geruch der Fleischbänke stehen hier schön vereint in der Reihe der Impressionen, die das originelle Individuum für seine „Ausbildung" verwendet, soweit es ihre Anregungen künstlerisch oder praktisch „benutzen" kann.

Zwei Seiten später wird uns dann die Erkenntnis vermittelt, daß Vater und Mutter sich von den übrigen Inventarstücken des „Milieus" dadurch unterscheiden, daß sie den Menschen nicht nur als „Bildungsfaktoren" „beeinflussen", sondern daß man außerdem auch von ihnen abstamme. Dieser an sich schlichte Gedanke wird durch den Satz formuliert:

„Bei Zeugnissen die man auf die Eltern zurückführt wird immer schwer zu scheiden sein zwischen Angeborenem und Angezüchtetem. In dem was ein Kind den Eltern verdankt trifft gleichsam Ich und Nichtich im Indifferenzpunkt zusammen[2])."

Daß Vater und Mutter selbst für den „Genialen" mehr sind als „Inventarstücke", die er für seine Ausbildung „benutzt", das ist indessen die einzige Konzession, die Gundolfs Individualismus den überindividuellen Wirklichkeiten einräumt.

Insbesondere das Volk, das hier neben Gassen, Winkeln und Fleischbänken unter den benutzbaren Inventarstücken aufgezählt wird (s. o.), kommt dann im weiteren Verlauf des Kapitels nicht mehr vor.

Aber an anderer Stelle erfahren wir um so deutlicher, was Gundolf vom Volke hält. Für den sich ausbildenden Begabten sei das Volk und die Geschichte bloß ein „Bildungserlebnis" neben anderen, niemals ein Urerlebnis. Ich zitiere wieder seine eigenen Worte, denn sie sind lehrreich genug:

„... wichtiger als Goethes Stellung zu seinem Publikum ist seine Synthese zwischen seinen Urerlebnissen und den Bildungswelten die er vorfand. Diese Synthese macht den Gehalt seiner symbolischen Dichtungen aus: die Aneignung und Durchdringung des gesamten Bildungsstoffes, der in seiner Zeit von altersher dalag oder zutage gefördert wurde.

[1]) „Goethe", S. 49. — [2]) „Goethe", S. 51.

Unter Urerlebnis verstehe ich z. B. (!) das religiöse, das titanische oder das erotische — unter Bildungserlebnissen Goethes verstehe ich sein Erlebnis deutscher Vorwelt, Shakespeares, des klassischen Altertums, Italiens, des Orients, selbst sein Erlebnis der deutschen Gesellschaft[1])."

Unsere eigene Vergangenheit und unser geschichtliches Schicksal waren für Goethe also, das ist Gundolfs Meinung, bloß ein Stück Bildungsstoff wie Italien oder der Orient. Darin eben liege seine Ursprünglichkeit, seine Größe.

Das also ist das Wesen des Genius nach Gundolf, nicht ein Teil seines Volkes zu sein, sondern sein „Benutzer", dem Schicksal Deutschlands ebenso fern und ebenso nah zu sein wie dem Orient. Hier liegt Gundolfs große Hoffnung: Wenn der Genius Goethe an Deutschland nicht enger gebunden war als an den Orient — warum sollten dann nicht auch die „bildungs"-beflissenen Gundolf, Kantorowicz und ihresgleichen so deutsch sein können wie Goethe, sich das Deutschtum bildungsmäßig „aneignen" können, wie Goethe getan hätte, und schließlich deutscher, viel deutscher sein als all die „ungebildeten" Bauern und Soldaten Deutschlands?

Das ist die Grundschau Gundolfs von Mensch, Genie und Volk. Darauf ist seine Meinung vom Wesen des Geistes, der Kultur, der Bildung gebaut. Bald klar formuliert, bald verhüllt und zwischen den Zeilen, aber immer wirksam, vor allem in zahllosen Antithesen, die sein Werk durchziehen und die (in einem logischen Gegeneinander, wie es die Mathematik, aber nicht das organische Leben der Geschichte kennt) unermüdlich darauf ausgehen, eine möglichst unüberbrückbare Kluft aufzureißen zwischen Geist und Volk, zwischen Genie (als dessen Vertreter in den letzten Jahrhunderten er bloß Goethe, Napoleon, Hölderlin und George gelten läßt, die ihm oft schon zum starren Kanon, ja zur begrifflichen Scheidemünze geworden sind) und den ungezählten Millionen der Verworfenen, d. h. unseres Volkes, zwischen den auserwählten Begabten und den vernichtungs- und versklavungswürdigen Gottverhaßten, Gottverlassenen. Es wäre leicht zu zeigen, daß viele Hunderte seiner Antithesen (man hat sie „blendend" genannt und meinte das als Lob) im Grund auf diesen einen Nenner zurückgeführt werden können, der die Spaltung von Gundolfs Welt in Auserwählte und Verworfene anzeigt. Und sein gesamtes Schaffen geht darauf aus, zu beweisen und zu ertrotzen, daß er und seinesgleichen auf die Seite der Großen sich stellen dürfen, um über jene Kluft hinüber mit einer Grausamkeit und einem Haß, wie Goethe und Hölderlin ihn nie gekannt haben, dem Volk den Fluch zuzurufen:

„Euch all trifft Tod!"

Das ist sein Traum, das ist der Sinn seines „Heroenkultes".

So wendet sich unter Gundolfs Händen das Größte und Schönste, die Verehrung des Genius, zum Unsegen.

Aber muß denn nicht jede Verehrung des Hohen gepaart sein mit dem Haß gegen das Niedrige? Hat nicht auch Goethe das Gemeine gehaßt, hat nicht Hölderlin den Hyperion die schrecklichen Worte über das Zeitalter sprechen lassen,

[1]) „Goethe", S. 27.



in dem es alles gebe, nur keine Menschen? Ist nicht auch Gundolfs Verachtung des Volkes nur die Kehrseite seiner Verehrung des Genius?

So hat es gewiß vielen geschienen, und der tiefe Eindruck, den diese Schule auf so manche jungen Menschen geübt hat, ist allein von da aus zu verstehen. Und doch ist es ein Irrtum, dem sie verfielen, und er trifft das Wesen des Weltbilds. Gundolfs Anschauung von Genie, Geist, Volk ist nicht eins mit der Anschauung Goethes, sie ist ihr Gegenteil, und sie ist aufs engste verbunden mit Gundolfs Judentum, mit seinem unlösbaren Schicksal.

Es hat eine neue Epoche des Geistes begonnen, als Herder und der junge Goethe im „Genie" die weltgestaltende Macht erkannten, die sie mit Jubel und Ehrfurcht zugleich erfüllte.

Was war ihnen Genie? Nicht bloß ein hoher Grad von Begabung — den hatte auch die Aufklärung zu schätzen gewußt; nicht eine besonders exklusive Steigerung von Geist, der mit der Menge nichts mehr gemein hat: gerade diese exklusive Absonderung war ja schon Jahrhunderte alt und hatte in den Renaissancehumanisten übermütige Triumphe gefeiert.

Das ungeheuere Neue war die Revolution gegen diese Wertordnung gewesen: Herder und Goethe haben entdeckt, daß das Größte, Fruchtbarste, das im Genie lebt und wirksam ist, eins ist mit dem Genius des Volks.

Sie reißen die jahrhundertealten Schranken ein, die das Volk und den „Geist" getrennt hielten, und mit einer glühenden Begeisterung fühlen sie, daß der Genius der Sprache eins ist mit dem Genius der Dichtung des Volkes, daß es dieselbe Kraft ist, die in höchsten Geistern, in Erwin von Steinbach und Shakespeare, wirkt wie in den schlichtesten Liedern des Volks. Herder stellt Lieder von Shakespeare und Goethe neben einfältige Kinderlieder, und Goethe, an Shakespeare entzündet, schafft im Götz ein Bild des Volkes, das beseelt ist bis hinunter zum Reiterbuben Georg.

Dieser Durchbruch durch den Spiritualismus, der „Geist" und Volk getrennt hatte — und in dieser Trennung waren die mittelalterlichen Gelehrten und deren humanistischen Renaissancegegner durchaus einig! —, diese Wiedereroberung der Volkseinheit scheint mir eines der ungeheuersten Ereignisse der gesamten europäischen Geschichte. Ihr verdankt der deutsche Geist seine schönsten, tiefsten Werke, sie hat, von Deutschland her, auf ganz Europa gewirkt, hat ungeahnte, längst verschüttete Kräfte wieder lebendig gemacht und ist in der völkischen Idee unserer Zeit zur weltbewegenden Macht geworden. Sie ist es, die mit dem Gedanken des westlichen Demokratismus zum Kampf um das Schicksal der weißen Menschheit und des Erdballs antritt.

Das ist der Sinn der weltbewegenden Entdeckung jener Verjüngungstage des Deutschtums. Ein Geist, ein „Genius" ist es, der das gesamte echte Volk durchatmet von den dunkelsten Sphären des Unbewußten bis empor zu den stolzesten Gipfeln des Genies.

Was aber diesem Geiste fremd ist, das gehört nicht zum Volk, nicht zur deutschen Art und Kunst.

Auch das ist eine umwälzende Entscheidung. Man kann begabt, witzig, klug, sprühend sein, ohne am Volkstum teilzuhaben. Herders und Goethes Genie-

Erleben setzt eine Ordnung, die andere Ordnungen stürzt. Geist, Genie in diesem Sinn hat noch nicht, wer „elegante“ Cicerophrasen am besten nachahmt, nicht wer nur weiß, scharf logisch denkt, spitz formuliert, überraschend kombiniert, auch nicht der nur „Verfeinerte“ (oder Raffinierte), sondern wer teil hat am Walten des schaffenden Volksgeistes.

Auch hier ist eine Grenze gezogen worden, und auch sie kann grausam sein, wie alle Grenzen. Aber sie trennt nicht mehr Gelehrt und Ungelehrt, „Geistig“ und „Ungebildet“, sondern Echt und Unecht, Volkhaft und Volksfremd. Das Wort Bildung aber gewinnt hier einen neuen, ursprünglicheren Sinn: ein Bauer, ein Soldat, der echt ist, ist geformt, ist wahrer „gebildet“ als das gleißendste Gebilde ohne eigenen Wuchs.

Es ist nicht nur der junge Goethe, der solche Ideen vertritt. Sie sind bis in sein Alter, bis in die Eckermanngespräche wirksam. Der organische Zusammenhang noch der höchsten Lebensformen mit den Grundlagen alles natürlichen Daseins — das ist, noch weit über das Menschenbildnerische hinaus, Goethes heiliger Glaube.

Es ist kein quietistisches Bekenntnis, das alles Daseiende gelten läßt. In seinen Tagen begann ja das Unechte, Losgelöste üppig emporzuwuchern und das Bodenwüchsige zu verdrängen und zu ersticken. Er hat es nicht verkannt.

So ordnet sich dem Weltbild Goethes auch jenes strenge Wort aus den Wanderjahren ein, das dem Vorsteher der pädagogischen Provinz in den Mund gelegt ist: „In diesem Sinne . . . dulden wir keinen Juden unter uns; denn wie sollten wir ihm den Anteil an der höchsten Kultur vergönnen, deren Ursprung und Herkommen er verleugnet?“ Diese Sätze treffen die Stellung des Judentums nicht bloß als Konfession, sondern als Lebensgebilde.

Man mag dieses Urteil hart finden und Goethe dafür hassen, wie ihn der heraufkommende Liberalismus gehaßt hat. Und doch wird keiner leugnen können, daß diese Worte nicht von Haß und Kleinlichkeit eingegeben sind, sondern vom Glauben an ein Gesetz. Ein Mann wie Gundolf konnte meinen, sein Werk habe dieses Gesetz Lügen gestraft. Wir glauben gezeigt zu haben, daß in Wahrheit auch er es bestätigt. Und gerade weil es eine so brillante Begabung, ein so fanatisch zäher Wille waren, die hier wirkten, wiegt dieses Schicksal um so schwerer. Man mag es tragisch nennen, nicht nur für den einen Mann, sondern für den gesamten Typus. Aber nicht wir sind schuld an dieser Tragik. An uns ist es, sie klar zu erkennen und dafür zu sorgen, daß sie nicht verderblich werde für unser eigenes Volk.

Albert Einsteins Umsturzversuch der Physik und seine inneren Möglichkeiten und Ursachen

Von

Bruno Thüring

I.

Gegenüber anderen das Judentum betreffenden Problemen besitzt eine Behandlung des Problems des Einflusses jüdischen Geistes auf die Entwicklung der exakten Naturwissenschaften eine besondere Schwierigkeit. Diese liegt darin, daß die Naturwissenschaft in der Überzeugung selbst der meisten Naturforscher eine wesentlich passive Angelegenheit, eine Angelegenheit des Feststellens naturgegebener Gesetze, darstellt, die gar keinen Raum läßt für rein menschliche Zufälligkeiten, Möglichkeiten und Eigenheiten, welche im besten Falle als von rein sekundärer, das Wesen der Wissenschaft gar nicht berührender Bedeutung angesehen werden. Freilich müßte hier dem tiefer Blickenden schon die historische Tatsache auffallen, daß seit den alten Griechen bis etwa 1850 oder sogar beinahe bis zum Jahre 1900 die exakten Naturwissenschaften das Tätigkeitsfeld einzig und allein arischer Menschen gewesen ist, während von da an ziemlich plötzlich einsetzend und schließlich alles beherrschend jüdische Wissenschaftler die Führung in Forschung und Lehre ergriffen und im fast allgemeinen Urteil der Zeitgenossen auf Grund ihrer wissenschaftlichen Leistung sogar verdienten. Und als schließlich 1914 Albert Einstein, von Max Planck und Walter Nernst berufen, den Boden Berlins betrat und in die dortige Akademie der Wissenschaften einzog, da dauerte es nur noch wenige Jahre und die Öffentlichkeit erhielt durch alle Zeitungen Kunde von diesem „größten Gelehrten der Welt", dem gegenüber — wie es in der großen jüdischen Nationalbiographie von Wininger wörtlich heißt — Ptolemäus und Kopernikus „Waisenknaben" gewesen waren. Auch Kepler, Newton, Kant und die anderen Geistesheroen vergangener Jahrhunderte konnten — so wurde allgemein behauptet — bestenfalls als Vorläufer Einsteins und seiner neuen Physik betrachtet werden, deren Glanz aber vor dem neu aufgegangenen größeren Gestirn rettungslos verblassen mußte.

Es war somit den meisten Wissenschaftlern dieser Jahre nicht verwunderlich, daß die Besetzung der Lehrstühle durch Juden schließlich einen Prozentsatz erreichte, der mit dem zahlenmäßigen Verhältnis des Judentums in Deutschland und anderen Ländern keinerlei Ähnlichkeit mehr aufwies.

Was war also geschehen? Was sind die tieferen Hintergründe dieses geschichtlich einmaligen Vorganges? Wie kam es, daß ein Volk, das jahrtausendelang sich

an dem Aufbau der exakten Wissenschaft nicht beteiligt hatte, plötzlich innerhalb weniger Jahrzehnte der Welt die führenden Forscher in so relativ großer Zahl liefern konnte?

II.

Es kann das Wirken Einsteins nicht verstanden werden, wenn man sich nicht vorher Rechenschaft über die allgemeineren historischen Fragen gegeben hat durch einen Blick auf die Situation, in der sich die Naturwissenschaft Ende des 19. Jahrhunderts befand und die Entwicklung, die unter arischen Händen zu ihr geführt hatte.

Isaac Newton (1642—1727) war beim erstmaligen Aufbau einer systematischen Mechanik und Dynamik, d. h. der Lehre von den Bewegungen und den Kräften, gezwungen gewesen, zu versuchen, sich irgendwie klar zu werden über das innere Wesen dessen, was wir als Raum und Zeit bezeichnen.

In seinem Hauptwerke „Philosophiae naturalis principia mathematica" hat er gelehrt, daß es einen „absoluten Raum" und eine „absolute Zeit" gebe, denen er metaphysische Existenz zuschrieb. Eine wirkliche Begründung für diese Behauptung vermochte er aber nicht zu geben und die im 18. Jahrhundert aufkommende Philosophie der englischen Aufklärung (Locke, Hume) übte bereits an den widerspruchsvollen Eigenschaften dieser Newtonschen Begriffe scharfe Kritik in Verbindung mit der Überzeugung, daß alle wissenschaftliche Erkenntnis nur aus dem Erlebnis der Sinne (Sensualismus) gewonnen werden könne. So seien auch Raum und Zeit Begriffe, die wir lediglich aus der sinnlichen Erfahrung schöpfen. Da diese aber immer mit Ungenauigkeiten behaftet sein kann und muß, so erhielt dadurch das ganze Wissenschaftsgebäude bis in die Fundamente hinein den Charakter des Schwankenden und prinzipiell Unexakten. Hier geriet man in völligen Gegensatz zu den Überzeugungen der alten griechischen Schöpfer der Geometrie und der Statik, welche wenigstens in diesen Bereichen Aussagen von absoluter und von Erfahrung unabhängiger Genauigkeit machen zu können glaubten. Hier setzte nun Immanuel Kant (1724—1804) den Hebel an. Um einerseits die Möglichkeit einer absolut genauen wissenschaftlichen Aussage zu retten, andererseits sich frei von unbeweisbaren metaphysischen Hypothesen zu halten, vollzog er seine „Kopernikanische Wendung" in der „Kritik der reinen Vernunft" (1781). Raum und Zeit, sowie Kausalität werden bei ihm dem menschlichen Innern zugehörige Denk- und Anschauungsformen, die uns a priori gegeben sind und ihre universelle Gültigkeit a priori besitzen. Mit diesen inneren Formen bewaffnet, treten wir an die Erforschung der Natur heran; sie werden damit zu B e d i n g u n g e n der Erfahrung, sind aber selbst der Erfahrung entzogen. Dies gilt dann insbesondere auch für die (euklidische) Geometrie, die danach die a priori gegebene Denkform des Räumlichen im einzelnen darstellt. So war die Idee exakter Wissenschaft gerettet und zugleich die Möglichkeit ihrer Durchführung darin erkannt, daß Gesetzmäßigkeit und Ordnung v o m m e n s c h l i c h e n G e i s t e s t a m m e n und von ihm in die Natur hineingetragen werden.

Aber während einerseits auch diese Kantische Lösung keineswegs eine über jeden Angriff erhabene war, sondern mehr oder weniger den Charakter einer



Hypothese trug, die eben geglaubt werden konnte oder auch nicht, trug sie andererseits für unkritische Geister die Gefahr unheilvoller Übertreibung in sich. Dieser Gefahr erlagen die naturphilosophischen Systeme Schellings (1775—1854) und Hegels (1770—1831). Sie überspannten das Kantische a priori und machten den von keinerlei systematischem Denken gezügelten Versuch, die ganze Natur aus der bloßen Vernunft heraus (die der Wirklichkeit identisch gesetzt wurde) a priori zu konstruieren. Ihre Mittel beschränkten sich dabei auf willkürliche Analogien und phantasievolle Spekulationen, die selbst vor einer bewußten Außerachtlassung der Logik nicht zurückschreckten. Der einzige Erfolg war eine vollständige Diskreditierung der Kantischen Ergebnisse in den Augen der Naturforscher und — was in der Zukunft noch schwerer wog — eine Diskreditierung der Naturphilosophie überhaupt. Alles Philosophische erhielt von da an in den Augen derjenigen, die nach Exaktheit der Aussagen und des Erkennens strebten, den Anstrich des Ungenauen und Verschwommenen, des Überflüssigen, ja für die Naturforschung geradezu Schädlichen. Gerade das, was Kant gewollt hatte, nämlich die Exaktheit wissenschaftlicher Aussagen und ihre Geltung für alle Zukunft zu sichern und einem tieferen Verständnis zuzuführen, gerade das wurde durch diese Philosophen vollkommen zunichte gemacht. Die Naturwissenschaft wandte sich von da an schaudernd von der Philosophie ab und unternahm es, ihren eigenen Weg selbständig weiterzugehen. Es ist nach dem bisher Gesagten verständlich, daß sie nun wieder zurückfiel in die Grundauffassungen, aus denen Kant sie hatte herauslösen wollen. Und wie immer, so brachte auch hier der Rückfall eine Verschlimmerung: Da nun alle Probleme des systematischen Denkens in das Gebiet der Philosophie verwiesen wurden, wurde das systematische Denken in der Naturwissenschaft hinfort nur noch zu einer nicht ganz zu vermeidenden Nebenerscheinung, wie sie eben zur Erfüllung der Aufgabe der Naturwissenschaft von Fall zu Fall notwendig zu sein schien. Deren Wesen aber sah man darin, daß alle Erkenntnis aus der bloßen Erfahrung passiv zu entnehmen sei; auch die Geometrie, ja selbst die Gesetze der Logik oder die Sätze der Mathematik sollten ihre Gültigkeit nur durch Erfahrung gesichert erhalten. Eine solche Auffassung setzte die Existenz einer durch metaphysische, logische und eventuell mathematische Naturgesetze regierten Außenwelt schon voraus, wobei aber natürlich die Herkunft dieser Gesetze nicht nur selbst völlig im Dunkeln blieb, sondern auch der Weg, wie man zu einer gesicherten Kenntnis dieser Gesetze im einzelnen gelangen soll. Immerhin erschien diese Auffassung in ihrer Einfachheit so bestechend — sie führte ja vor allem aus der Hegelschen Phantasterei heraus —, daß sie sich in der Folgezeit, vor allem unter dem Einfluß von J. St. Mill (1806—1873), bei den Physikern im vollen Umfange durchsetzte. Sie ist unter dem philosophischen Namen des totalen Empirismus oder auch Positivismus bekannt. Sie stellt die nicht weiter geprüfte, meist unbewußte Grundphilosophie derjenigen Naturwissenschaftler dar, die von sich glauben, völlig frei von Naturphilosophie zu sein. Jedenfalls ist wichtig, festzuhalten, daß nun in den folgenden Jahrzehnten Generationen von Philosophen heranwachsen mußten, denen Naturforschung völlig fremd war, und auf der anderen Seite Generationen von Naturforschern, die keinerlei Berührung mehr erhielten mit den grundlegenden naturphilosophisch-er-

kenntnistheoretischen Fragen, die die besten Geister der arischen Menschheit jahrtausendelang beschäftigt hatten. Was von jeher beisammen war und von Natur zusammengehörte, ging nun ohne Fühlungnahme nebeneinander her und schließlich — wie dies zwei Blinde in derselben Lage auch tun — auseinander. Es ist einer der unheilvollsten Risse, der sich hier in der geistigen Struktur der europäischen Menschen des 19. Jahrhunderts auftat und der den Keim einer Katastrophe ebenso in sich trug, wie die sonstigen in dieser selben Zeit zutage getretenen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Klüfte und Spannungen. Nimmt man als Kennzeichen der Naturforschung die experimentelle reale Arbeit und als Kennzeichen der Philosophie das systematische Denken, so treibt man die Analogie keineswegs zu weit, wenn man die Trennung von Philosophie und Naturforschung mit der in derselben Zeit auftretenden Kluft zwischen Geistes- und Handarbeitern in Parallele setzt. Ebenso ungelöst wie die Grundfragen der Naturwissenschaft und der Philosophie waren ja auch die Grundfragen der Ethik, wie auch der Politik und Soziologie, lauter Unsicherheiten, die letzten Endes in der Unsicherheit über den Sinn des Daseins überhaupt zusammenliefen. Und bei der rasch wachsenden Komplizierung des öffentlichen Lebens mußten sie im 19. Jahrhundert zu einer allgemeinen Richtungslosigkeit des Denkens und Handelns führen. Diese war überhaupt erst der Nährboden, auf dem später jüdisches Parasitentum sich entfalten konnte. Die Entstehung dieses Nährbodens im Gebiete der Wissenschaft vor Augen zu führen, das ist der Sinn dieser vorbereitenden Ausführungen.

Es wurde erwähnt, daß der totale Empirismus besonders von englischen Philosophen, darunter wieder vor allem von Mill, formuliert und proklamiert worden war. In Deutschland wirkte das Werk Immanuel Kants aber immer noch im stillen insoweit fort, als — wenn man schon in der Erfahrung die letzte Entscheidung über alle physikalischen Fragen anerkannte — man doch noch in praxi wenigstens die Geometrie, d. h. die Lehre vom Raum, davon ausnahm und, meist unbewußt, als apriorische Wissenschaft von absoluter Genauigkeit anerkannte, deren Lehrsätze auch in der Natur, d. h. bei den Messungen, auf wunderbare Weise sich immer erfüllt zeigten (man denke z. B. an den pythagoreischen Lehrsatz!).

In die geschilderten, bezüglich der Grundlagen äußerst labilen und immer unsicherer gewordenen Verhältnisse fiel nun schließlich eine folgenschwere Entdeckung, die als solche schon längere Zeit zwar vorlag, aber bis etwa 1865 ziemlich unbekannt geblieben war: Die Möglichkeit der Aufstellung und dann auch die wirklich durchgeführte Aufstellung sog. nicht-euklidischer Geometrien. Um das spätere Eingreifen der Juden zu verstehen, muß versucht werden, das Wesen dieses Ereignisses in Kürze klarzumachen.

Die Lehrsätze der Geometrie des Euklid, wie sie jeder in der Schule lernt, basieren auf einer Reihe von logisch nicht weiter abgeleiteten Grundthesen, die Axiome genannt werden. Und es entsprach dem Streben nach möglichster Einfachheit, die Anzahl dieser Axiome möglichst klein zu machen, d. h. nachzuweisen, daß das eine oder andere Axiom schon in einem anderen logisch enthalten sei. Eines dieser Axiome sagt nun aus, daß zwei gerade Linien sich nur in einem



einzigen Punkte schneiden können, es sei denn, sie sind parallel: Für diesen Fall sagte das Axiom, daß es zu einer Geraden durch einen Punkt nur eine einzige Parallele stets gebe. Die Bestrebungen, dieses Axiom doch aus den übrigen zu beweisen und damit aus der Reihe der Axiome auszuscheiden, waren immer mißglückt. Da sprach der junge C. F. Gauß (1799) in einem Briefe die Befürchtung aus, daß es vielleicht überhaupt unbeweisbar sein könnte und deshalb auch andere Möglichkeiten erwogen werden könnten; und er beginnt so nach eigenen Worten „an der Wahrheit der Geometrie zu zweifeln". Tatsächlich gelang es dann in der Folgezeit ihm selbst und anderen, logische Schematismen aufzustellen, die alles mit der bisher üblichen Geometrie gemeinsam hatten, nur nicht das obige Axiom über die sich schneidenden Geraden (Parallelenaxiom). Es ist klar, daß die Lehrsätze dieser neuen Geometrien über geometrische Dinge, wie Gerade, Kreise, Winkel, Dreiecke, kurz über alles Räumliche, völlig andere Aussagen machten, sowohl unter sich als auch gegenüber der bisherigen, in der gesamten Physik benutzten Geometrie des Euklid. So galt dort z. B. der Satz nicht mehr, daß die Winkelsumme in einem Dreieck immer 180 Grad sei. Gauß, der die notwendig erschütternden Folgen dieser Sachlage für die Physik und Naturwissenschaft vorauszusehen schien, hatte bis zu seinem Tode das Bekanntwerden verhindert. Ab 1865 aber trat das Geschehene ins volle Licht der wissenschaftlichen Öffentlichkeit. Man bedenke, daß nun auf einmal statt der einen, stets und überall verwendeten Geometrie viele, ja theoretisch beliebig viele Geometrien möglich waren! Dies kam gerade recht, um dem schrankenlosen Empirismus zum völligen Siege zu verhelfen. Es setzte sich die Überzeugung durch, daß die Messung allein entscheiden könne und müsse, welche Geometrie in der Wirklichkeit, im wirklichen Raum, Geltung besitze. Alle Messungen aber — das wurde von niemandem bestritten — waren naturgemäß mit Fehlern behaftet, und ihre Resultate konnten also nur innerhalb gewisser Grenzen gelten. Was man aber dabei unter „Fehler" verstehen sollte, blieb selbst wiederum ungeklärt. Denn um die Fehler zu bestimmen, dazu hätten schon die „wahren" metaphysischen Naturgesetze bekannt sein müssen, die aber selbst erst durch die immer ungenauen Messungen erschlossen werden sollten! Außerdem konnten diese Messungen nur gemacht werden, wenn man bei der Konstruktion der Meßapparate bereits eine ganz bestimmte Geometrie zur Anwendung brachte, die doch andererseits wieder unbekannt sein sollte[1]). Man geriet also bei konsequenter Verfolgung der empiristischen Auffassung unweigerlich in einen schwerwiegenden logischen Zirkelschluß hinein, und nicht so sehr diese Tatsache selbst, als vielmehr daß er den Physikern des ausgehenden 19. Jahrhunderts gar nicht bewußt wurde, zeigt, wie sehr sich die Trennung zwischen Naturforschung und Philosophie schon in einem Nachlassen des logischen und systematischen Denkens ausgewirkt hatte. Die Flucht in die völlige Passivität konnte schließlich auch ihre Rückwirkungen auf die ganze seelische Einstellung der Forscher nicht verfehlen, und die bedingungslose Anbetung der sog. Objektivität, die den Durchschnittswissenschaftler so ungeeignet machte

[1]) Siehe hierzu vor allem die weitgreifenden Untersuchungen von H. Dingler: „Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie", 1926 bzw. 1931, und „Das Experiment, sein Wesen und seine Geschichte", 1928.



zu aktiven, zielstrebigen Willenshandlungen, hat einen Teil ihrer Wurzeln in diesen Verhältnissen.

Die physikalische Praxis ging in diesen Jahren zwar trotzdem den alten gewohnten, wenigstens einigermaßen das Gefühl der Sicherheit bietenden Weg der anschaulichen Raumvorstellung, d. h. der Benützung der euklidischen Geometrie, und fuhr nicht schlecht dabei. Eine Reihe großer physikalischer Entdeckungen gelang in dieser Zeit. Ich nenne nur die Forschungen Philipp Lenards, der später im Kampf gegen Einstein eine wichtige Rolle spielen sollte. Aber im ganzen gesehen war der Weg der physikalischen Forschung dieser Zeit ein Entlanggleiten an einem tiefen Abgrund, den man bereits schaudernd erblickt hatte, dem aber viele dadurch zu entgehen glaubten, daß sie nicht in ihn hinabschauten. Sie befolgten auch weiterhin im stillen und wohl unbewußt die geistigen Prinzipien, von welchen die großen und erfolgreichen Forscher vergangener Jahrhunderte und Jahrtausende sich hatten leiten lassen. Aber der Abgrund war da, und die wenigen, die ihm Beachtung schenkten, kamen über bloße Gefühle und persönliche Auffassungen über dessen Überwindungsmöglichkeit nicht hinaus. So auch Ernst Mach, der durch seine Lehre, daß der Physiker die ihm durch seine Sinneserlebnisse gegebene Natur nur auf möglichst einfache Art zu beschreiben habe, zwar wieder einen Teil der Wissenschaft ins menschliche Innere verlegte, aber eine Rettung vor dem drohenden Abgrund doch nicht zu bringen vermochte.

So können wir also die Gesamtsituation, in welcher die Physik in das 20. Jahrhundert eintrat, kurz folgendermaßen zusammenfassend kennzeichnen:

Völlige Trennung zwischen philosophischem Denken und den Naturwissenschaften, totaler Empirismus als (meist) unbewußte philosophische Grundhaltung der Naturforscher, die aber einen logischen Zirkel und eine völlig unbewiesene Metaphysik enthält; Fehlen jeder bindenden geistigen Richtlinie bei der Gesetzesgewinnung; völlige Unklarheit über die Grundfragen der eigenen physikalischen Arbeit, was besonders bezüglich der Auffassungen über den Raum (und die Zeit) zum Ausdruck kam; jedoch stillschweigendes Festhalten an der euklidischen Geometrie und der anschaulichen Raumvorstellung ohne Begründung hierfür; Flucht der Gelehrten in völlige Passivität des Denkens und Handelns, was sie „Objektivität" nannten.

III.

Angesichts dieser Sachlage, die nach einer Klärung in immer steigendem Maße drängte, ist es verständlich, daß nur ein Mann sie hätte herbeiführen können, der nicht nur bezüglich seiner geistigen Fähigkeiten über dem Durchschnitt stand, sondern vor allem vertraut gewesen wäre und in engem inneren Konnex gestanden hätte mit dem Denken und Tun der Wissenschaft der Vergangenheit, der mit genialem Blick die innersten Schäden und Gefahren, die dem Fortschritt der Wissenschaft nun drohten, nicht nur gesehen, sondern gleichzeitig die Mittel bereitgestellt hätte, beides zu überwinden. Er hätte die auseinanderfallende, richtungslos und uneindeutig gewordene Naturwissenschaft zu neuer tieferer Besinnung auf ihre Aufgabe aufrufen müssen; er hätte versuchen müssen, zu den tiefsten Wurzeln

der Wissenschaft überhaupt vorzustoßen, die zweifellos noch nicht erkannt waren; er hätte Naturphilosophie und Naturwissenschaft, d. h. Denken und Handeln der Forscher wieder in eine unlösliche Einheit zusammenfügen müssen; er hätte an die Stelle der vorhandenen Zersplitterung der Auffassungen über die fundamentalsten Existenzfragen der Wissenschaft die Forderung der absoluten Eindeutigkeit der Begriffe setzen müssen; er hätte die Methode der physikalischen Gesetzesgewinnung einer scharfen Untersuchung unterziehen müssen; er hätte die unbewußte philosophisch-passive Grundhaltung des englischen Empirismus einer strengen Kritik ihrer Tragfähigkeit unterziehen müssen. Aber soweit kam es zunächst nicht.

Denn so wie es das Schicksal wollte, daß die im 19. Jahrhundert entstandenen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Klüfte erst zu einem totalen Zusammenbruch der arischen Menschheit führen mußten, um erst so ins volle Bewußtsein derselben zu treten und die Kräfte zur Neugeburt dieser Menschheit auszulösen, geradeso wollte es das Schicksal, daß auch die Wissenschaft zuerst ganz zusammenbrechen mußte, um so durch ein bitteres Erwachen die Kräfte zum Neuaufbau zu erhalten.

Wer aber sollte hier den Zusammenbruch schließlich wirklich herbeiführen? Nie und nimmer hätten dies diejenigen vermocht, die selbst in jahrtausendelanger Arbeit das Gebäude aufgerichtet und trotz morsch gewordener Grundlage getreulich gehütet hatten. Auch hier mußte einer kommen, der mit dieser jahrtausendelangen Arbeit von Natur aus keinen inneren Kontakt hatte, dem der tiefere Sinn und Wert der Wissenschaft naturgemäß verschlossen war, wie er auch nie teil an ihrem Bau genommen hatte; es war derselbe, der gleichzeitig auf allen anderen wankend gewordenen Lebensgebieten den Zusammenbruch heraufführte: der Jude.

Im Gebiete der Naturwissenschaft stand hier an der Spitze Albert Einstein.

Als Sohn eines jüdischen Kaufmanns am 14. März 1879 in Ulm a. d. D. geboren, verbrachte er seine Jugend in München. Es wird erzählt, daß bei ihm schon frühzeitig eine große Gewandtheit in der Behandlung mathematischer Formalismen sich zeigte. 1894 siedelte er mit seinen Eltern nach Italien über und trat dann in die Kantonschule Aarau in der Schweiz ein. Vom 17. bis 21. Lebensjahr studierte er dann an der Züricher Technischen Hochschule und betätigte sich hierauf als Privatlehrer in Schaffhausen und Bern. 1902 wurde er am Schweizer Patentamt angestellt, wo er bis 1909 verblieb. Hier veröffentlichte er im Jahre 1905 die erste jener Arbeiten, die ihn später zum weltberühmten Manne machen sollten und zu Marksteinen menschlichen Fortschritts gestempelt worden sind. Die Arbeit war betitelt „Zur Elektrodynamik bewegter Körper" und erschien im 17. Bande der „Annalen der Physik". Sie enthält die wesentlichen Grundsätze und Ergebnisse der sog. „speziellen Relativitätstheorie". Über den allerengsten Kreis der theoretisch gebildeten Fachphysiker hinaus gelangten die darin niedergelegten Gedankengänge erst durch einen Vortrag des ebenfalls jüdischen Physikers H. Minkowski vor der 80. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte zu Köln im Jahre 1908 mit dem Thema „Raum und Zeit", worin Minkowski von der „radikalen Tendenz" der Einsteinschen neuen Anschauungen sprach.



Im Jahre 1909 wurde Einstein als a. o. Professor an die Universität Zürich berufen und 1911 als o. Professor an die deutsche Universität in Prag, um 1912 als o. Professor für theoretische Physik an das Polytechnikum nach Zürich zurückzukehren. Inzwischen hatte Max Planck in Berlin eine tiefe Wertschätzung der Person und des wissenschaftlichen Grundgedankens Albert Einsteins gefaßt und setzte es durch, daß Einstein 1913 von Kaiser Wilhelm II. (12. November 1913) nach Berlin berufen wurde, sowohl als Mitglied der Preußischen Akademie der Wissenschaften, als vor allem als Direktor des Kaiser-Wilhelm-Instituts für Physik (1914). Auch später und heute noch ist Max Planck immer der treueste Schildträger Einsteins und der von ihm in die Wissenschaft hereingebrachten Tendenzen gewesen. So an einflußreichste Stelle gelangt, begann der Ruhm Einsteins noch mehr zu wachsen, und als gar 1916 seine „Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie" im 49. Bande der „Annalen der Physik" erschien, da wurde sein Name, besonders in den Jahren nach dem Kriege, zum Inbegriff des Genialen und Niedagewesenen, er stieg mit Hilfe einer im Bereiche der Wissenschaft noch nicht dagewesenen, über die ganze Welt sich hinziehenden Propaganda zum berühmtesten Gelehrten der Welt empor.

IV.

Einstein war nicht nur Jude im biologischen Sinne, er war es auch mit vollem Bewußtsein. Nicht nur bekannte er sich mit Stolz zum Glauben Israels, sondern ebensosehr zur jüdischen Nation. Mit wachsender Berühmtheit stieg er gleichzeitig mehr und mehr zu einem prominenten Führer des Weltjudentums und des Zionismus auf. In seinem großen Artikel im Berliner Tageblatt zu Einsteins 50. Geburtstag 1929 gibt der Jude Emil Ludwig die Erzählung zum besten, wie Einstein, ermüdet von endlosen Gesprächen über Entente und Friedensprobleme mit Walther Rathenau, diesem auf die Frage, was ihn denn in der Welt draußen besonders interessierte, zur Antwort gab: „Die Juden!" Und er verfehlt nicht, auf die mit diesem Bekenntnis notwendig verbundene pazifistische Einstellung Einsteins hinzuweisen. Diese Einstellung wurde auch in der Unzahl der an diesem Tage in der Presse erschienenen Geburtstagsartikel immer wieder als hervorstechendster Grundzug seines Wesens hervorgehoben. Einstein selbst hat in der Tat sich bietende Gelegenheiten nicht versäumt, auch die Konsequenzen aus solcher Haltung zu propagieren: die Kriegsdienstverweigerung.

Schon am 26. Oktober 1921 kann man z. B. im „Neuen Wiener Journal" die „Unterredung eines Franzosen mit Einstein" lesen, worin der Franzose — es war der Redakteur des „Figaro" — Einstein fragt, warum er die Schweiz und nicht Deutschland zum Ort seiner Studien in der Jugend gemacht habe. Einstein antwortet: „Das damalige militaristische, bis zum Exzeß korporalisierte Deutschland mißfiel mir. Es ist dies ein Milieu, indem ich mich nicht wohlfühlte. Alle meine Professoren im deutschen Gymnasium waren nur Unteroffiziere. Als mir im Frühjahr 1914, kurze Zeit vor dem Kriege, die Berliner Akademie der Wissenschaften eine Lehrkanzel für Physik und die Direktion des Kaiser-Wilhelm-In-

stituts anbot, stellte ich als Bedingung, daß ich meine volle Meinungsfreiheit bewahren und Schweizer Bürger bleiben dürfe."

Auf der Höhe seiner Berühmtheit sprach er bei seiner Weltreise 1931 in USA. in einer Rede die Worte: „Meiner Überzeugung nach ist der einzig richtige Weg im Augenblick die Kriegsdienstverweigerung. Mein Vorschlag ist zwar illegal, aber wenn die Regierung von ihren Bürgern Verbrechen verlangt, haben sie das Recht, sich zu widersetzen, und wir müssen sie unterstützen[1])."

Daß auch für ihn sein gepredigter Pazifismus nur eine Methode zur Verwirklichung der jüdisch-nationalistisch-zionistischen Ziele war, kann man z. B. aus einem Artikel vom 29. März 1929 in der „Jüdischen Presse" entnehmen, wo es wörtlich heißt:

„Man fragte ihn, warum er als Verfechter aller internationalen Interessen, als Gegner aller nationalistischen Bestrebungen die jüdische nationale Sache zu seiner eigenen mache. Er erklärte seinen Standpunkt durch ein Gleichnis: Wer einen rechten Arm hat und davon spricht und immer davon spricht, ist ein Narr. Wem aber der rechte Arm fehlt, der darf alles tun, um sich das fehlende Glied zu ersetzen. Daher sei er in einer Welt, in der jedes Volk die Bedingungen des nationalen Lebens hat, ein Feind des Nationalismus, als Jude aber ein Anhänger der jüdisch-nationalen Idee, weil den Juden die notwendige und natürliche Voraussetzung ihres nationalen Lebens fehlt."

Das Vollbewußtsein seiner jüdischen Sendung geht auch aus jener Rede des Zionisten David Yellin hervor, der Einstein bei einem großen Volksempfang in Jerusalem im Namen der Stadt begrüßte mit den Worten[2]):

„Du hast den Namen ‚Gaon' verdient, den das jüdische Volk seinen erwählten geistigen Führern gibt — dies aber nicht nur wegen deiner genialen Leistungen in der Wissenschaft, wiewohl wir sie recht zu schätzen wissen — noch mehr aber bist du uns ein Gaon, weil du die Fahne der nationalen Wiedergeburt hoch in der Hand hältst und die hebräische Universität in Jerusalem gefordert hast."

Und Einstein antwortete darauf:

„Der heutige Tag ist der größte meines Lebens. Heute ist das wichtigste Ereignis in meiner Lebensgeschichte geschehen. Im Laufe meines Lebens lernte ich die Verirrung der jüdischen Seele, die Sünde der Selbstverleugnung des Volks-Jüdischen kennen. Und so freue ich mich, daß Israel seine Bedeutung in der Welt wieder zu erkennen beginnt. Diese Tat, die Befreiung der jüdischen Seele, wurde von der zionistischen Bewegung vollbracht."

Einsteins Rassebewußtsein war sogar so groß, daß er über diejenigen seiner Rassegenossen lächelte, welche sich durch Bezugnahme auf ihren religiösen Glauben, auf ihre Konfession, zu tarnen suchten. So schrieb er in der „Jüdischen Pressezentrale" Nr. 111 vom 21. September 1920 in Zürich die Sätze:

„Wenn ich zu lesen kriege ‚deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens', so kann ich mich eines schmerzlichen Lächelns nicht erwehren . . . Gibt es eine Art Unglauben, kraft dessen man aufhört, Jude zu sein? Nein! . . . Ich bin nicht deutscher Staatsbürger, aber ich bin Jude . . ."

[1]) Mitteilungen über die Judenfrage, Nr. 10, S. 4, vom 9. März 1939.
[2]) Jüdische Rundschau vom 15. März 1929.



V.

Wenden wir uns nun eingehender zum wissenschaftlichen Werk Einsteins, so müssen wir fragen: Was hat Einstein denn nun eigentlich geleistet, daß er die Augen der ganzen wissenschaftlichen und nichtwissenschaftlichen Welt auf sich zog; was war es, das die Geister jahrzehntelang in Bewegung und in Verwirrung halten konnte und Einstein die Gloriole eines geistigen Revolutionärs und Neuschöpfers in so gewaltigen Ausmaßen verleihen konnte, wie es weiter unten an Hand von Dokumenten noch belegt werden wird?

Hat Einstein eine besonders wichtige neue Naturerscheinung entdeckt und erforscht? Hat er die Menschheit in ihrem Drange nach Naturbeherrschung weitergeführt? Nichts davon.

Schon oben ist darauf hingewiesen worden, daß trotz der immer weiter sichtbar werdenden Klüfte, Unsicherheiten, unbegründeten Ansichten über die Fundamente exaktwissenschaftlicher Forschung die arischen Forscher der Jahrhundertwende doch eine instinktive Scheu davor besaßen, die letzten Konsequenzen aus den sich bietenden Möglichkeiten in der Naturwissenschaft zu ziehen. Sie fürchteten, daß die ganze Wissenschaft in einen vollständigen Sumpf der Beliebigkeit und Uneindeutigkeit der Aussagen hineingeraten könnte. Einstein aber besaß diese Scheu nicht, sondern sah in diesen Möglichkeiten mit Recht ein unabsehbares Feld rein dialektischer Betätigung, einer weitläufigen Diskussion über Denkmöglichkeiten, über Standpunktsfragen und über Begriffe. Diese Möglichkeit mußte seine jüdische Wesensart am meisten fesseln.

Er führte also zunächst, statt Sicherheit durch Erforschung der Fundamente anzustreben, in den unsicher gewordenen Wissenschaftsfundamenten volle Unsicherheit dadurch herbei, daß er die wesentlichsten philosophischen Grundüberzeugungen der bisherigen Wissenschaft hemmungslos ins Extrem erhob[1]).

Der Empirismus, der, wie oben hervorgehoben, einen logischen Zirkel enthält, wurde ins Extrem geführt, indem nun auch die richtige Raumauffassung (d. h. die Frage der Geltung von euklidischer oder nichteuklidischer Geometrie und vor allem, welche von den unendlich vielen) wirklich als nur durch Erfahrung gewinnbar in das volle Bewußtsein des Physikers gebracht und in die Praxis übertragen wurde. So sagte Einstein in seinem Vortrag „Geometrie und Erfahrung" vor der Berliner Akademie der Wissenschaften 1921 S. 6:

„Die Frage, ob die praktische Geometrie der Welt eine euklidische sei oder nicht, hat einen deutlichen Sinn, und ihre Beantwortung kann nur durch die Erfahrung geliefert werden." Und er fährt fort: „Dieser geschilderten Auffassung der Geometrie lege ich deshalb besondere Bedeutung bei, weil es mir ohne sie unmöglich gewesen wäre, die Rel. Th. aufzustellen."

Die schon im 19. Jahrhundert aufgetretenen Versuche (Maxwellsche Elektrodynamik), gewisse noch nicht genügend erforschte Gebiete dadurch wenigstens

[1]) Einstein: „Die Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie", S. 14: „Die Ergebnisse unserer Messungen sind nichts anderes als die Konstatierung von Begegnungen materieller Punkte unserer Maßstäbe mit anderen materiellen Punkten, bzw. Koinzidenzen zwischen Uhrzeigern, Zifferblattpunkten und ins Auge gefaßten, am gleichen Orte und zur gleichen Zeit stattfindenden Punktereignissen." „Alle unsere physikalischen Erfahrungen lassen sich letzten Endes auf solche Koinzidenzen zurückführen."



vorläufig begrifflich zu fassen, daß man sie in ein mathematisches Formelsystem brachte, wurden nun von Einstein hemmungslos verallgemeinert und ebenfalls ins Extrem geführt unter fälschlicher Berufung auf Ernst Mach: Die gesamte Natur sollte möglichst in eine oder wenige mathematische Formeln gekleidet werden. Damit wurde eine vollständige Trennung von Experiment und Theorie und eine absolute Verselbständigung der letzteren eingeleitet. Der oben skizzierte passive Wissenschaftsliberalismus der Jahrhundertwende wurde von Einstein ebenfalls ins Extrem geführt, indem er forderte, daß die Beschreibung der Naturvorgänge so zu erfolgen habe, daß der Mensch dabei vollständig aus dem Spiel bleibe. Die Beschreibungen der Naturvorgänge müßten so gemacht werden, daß sie vollkommen befreit und unabhängig seien von dem besonderen Standpunkte des Beobachters. Kein Beobachter — mochte er in diesem oder jenem physikalischen Zustand der Ruhe oder Bewegung sich befinden, mochte er mit diesem oder jenem Beobachtungsinstrumente ausgerüstet sein — sollte irgendwie vor einem anderen privilegiert sein, sondern die Grundformeln der Physik sollten in solcher Weise ausgesprochen werden, daß sie für jeden beliebigen Standpunkt gleich lauten und keinen einzigen bevorzugen sollten. Hier finden wir die jüdisch-marxistischen Forderungen der „Freiheit" und „Gleichheit" in naturwissenschaftlichem Gewande wieder! Sie tragen hier zusammengefaßt den Namen des „Prinzipes der allgemeinen Relativität", oder des „Allgemeinen Relativitätspostulates[1])". Durch sie wurde die Physik zu einer wesentlich dialektischen Angelegenheit gemacht, wie weiter unten noch an Beispielen deutlich werden wird. Dies wurde auch von den Führern des Marxismus durchaus verstanden und Einstein auch im rein wissenschaftlichen als wertvoller Bundesgenosse begrüßt. So schrieb die marxistisch-kommunistische „Arbeiterstimme" in einem längeren Artikel über „Die Relativitätstheorie und der dialektische Materialismus" zu Einsteins 50. Geburtstag 1929 (Verf. J. Lenz), den sie den „größten Naturforscher unserer Zeit" nennt:

„Das Proletariat weiß, daß Einstein niemals zu jenen reaktionären Propheten einer deutschen Wissenschaft gehört hat, die, was immer sie in ihrem Fach leisten mögen, in den großen Fragen der Menschheit stets nur den beschränktesten Chauvinismus und Klassendünkel bekunden ... In seiner Theorie sind Raum und Zeit nichts als bestimmte Eigenschaften der bewegten materiellen Körper, Eigenschaften relativen Charakters, die sich nur in den gegenseitigen Beziehungen der Körper äußern. Diese Theorie bedeutet einen gewaltigen Fortschritt in der Richtung zu einer einheitlichen materialistischen Auffassung der Natur... In der russischen marxistischen Literatur gab es eine heftige Diskussion, ob die Einsteinsche Theorie mit dem dialektischen Materialismus zu vereinigen ist. Eine solche Diskussion konnte nur entstehen, weil man philosophische Auslegungen von Idealisten und Empiriokritizisten an Stelle der physikalischen Theorie von Einstein kritisierte ... Die dialektische Denkmethode, die keine absoluten, starren

[1]) Einsteins Formulierung in „Die Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie", S. 9: „Die Gesetze der Physik müssen so beschaffen sein, daß sie in bezug auf beliebig bewegte Bezugssysteme gelten." S. 13: „Die allgemeinen Naturgesetze sind durch Gleichungen auszudrücken, die für alle Koordinatensysteme gelten."



Begriffe kennt, der dialektische Materialismus . . ., diese philosophische Grundauffassung des Marxismus, hat durch die theoretische Leistung Einsteins eine glänzende Bestätigung erfahren . . . Das revolutionäre Proletariat, das durch seine Weltanschauung . . . für neue umwälzende Gedanken aufnahmefähig gemacht wird, begrüßt in dem großen Revolutionär auf dem Gebiete der Naturwissenschaften einen Mitstreiter gegen die finsteren Mächte der Unwissenheit, der Barbarei und des Rückschritts."

Die Formulierung des „allgemeinen Relativitätspostulates" stellt, wie ja schon der Name sagt, eine Forderung dar, die also einem isolierten und zusammenhanglosen Willensakt entspricht. Sie steht deshalb in Widerspruch zu der gleichzeitig festgehaltenen empiristischen Überzeugung, wonach die Naturwissenschaft nur auf (passiver) Erfahrung beruhe. Dieser Widerspruch muß zwar notwendig auftreten infolge des schon oben hervorgehobenen logischen Zirkels, der im Empirismus an sich steckt. Die relativistische Physik sucht aber diesen Widerspruch dadurch zu verwischen, daß sie erklärt, die Aufstellung des allgemeinen Relativitätspostulates sei eben auch durch physikalische Erfahrungen nahegelegt, wenn nicht überhaupt erzwungen. Genau besehen, ist diese immer wiederkehrende Behauptung logisch unhaltbar, weil keinerlei zwingende Gründe von einem „Sein" zu einem „Sollen" führen können. Das allgemeine Relativitätspostulat oder -prinzip ist und bleibt also eine aus freiem Willen fließende Forderung oder Vorschrift, wie in Zukunft Wissenschaft getrieben werden solle. (In entsprechender Weise ist der Marxismus eine dem Ziel nach aus verwandter Willensrichtung fließende Forderung und Vorschrift, wie das Verhältnis der Menschen untereinander in Zukunft gestaltet werden solle.)

Es unterliegt somit auch der freien Willensentschließung des einzelnen, ob er das Relativitätspostulat zu seinem eigenen machen oder ablehnen will. Schon hieraus wird deutlich, daß die auf konkrete physikalische Einzelerscheinungen bezüglichen Formulierungen der Relativitätstheorie niemals durch die Erfahrung oder das Experiment „bewiesen", niemals auch etwa hieraus „widerlegt" werden können. Alle derartigen Versuche sind von vorneherein zum Scheitern verurteilt. (Denn das Resultat eines Experimentes sagt ja ein Seiendes aus, während das Postulat ein Sollen aussagt.)

Die Entscheidung über die Annahme oder Ablehnung des Relativitätspostulates kann der einzelne Forscher daher nur aus viel tiefer liegenden, aus Überlegungen über den Sinn der Wissenschaft überhaupt fließenden, und damit letzten Endes weltanschaulich bedingten seelischen Haltungen gewinnen. Das ist ein entscheidender und äußerst wesentlicher Punkt, der leider bis heute noch allzuwenig Beachtung gefunden hat. Ihn muß man begriffen haben, wenn man die unleugbaren und stets vorhandenen Querverbindungen zwischen Judentum und physikalischem Relativismus einerseits und politischem Marxismus und Liberalismus andererseits in ihrem inneren Wesen verstehen will. Daß die arischen Forscher der ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts in überwiegender Mehrzahl diese Sachlage nicht durchschauten und hilflos mit dumpfem Gefühl dieser Neuerscheinung in der Wissenschaft gegenüberstanden, das lag und liegt eben in der vorhin auseinandergesetzten Entfremdung zwischen Philosophie und Naturwissenschaft

begründet, und darin, daß diese Forscher selbst einer empiristischen Überzeugung zu huldigen sich angewöhnt hatten. Sie waren damit waffenlos, und es war so möglich geworden, daß, wie Ernst Gehrcke in einer seiner Schriften sagt, Einstein bei den entstehenden Auseinandersetzungen den Einwänden der Physiker mit philosophischen und mathematischen Gründen (von denen diese nichts verstanden), den Einwänden der Philosophen mit physikalischen und mathematischen Argumenten (von denen diese nichts verstanden) und den Einwänden der Mathematiker mit physikalischen und philosophischen Gründen (von denen diese wiederum nichts verstanden) begegnen konnte.

VI.

Wollte man nun das Relativitätspostulat in der Wissenschaft zur Durchführung bringen, so mußte damit natürlich an irgendeiner Stelle der Anfang gemacht werden. Jedem verantwortungsbewußten und mit der Geschichte und mit dem Sinn der Wissenschaft in engerem Konnex stehenden Manne hätte schon diese Frage schwerste Bedenken gebracht. Nicht so Einstein. Als Juden waren ihm auch hier Hemmungen fremd. Er begann seine Relativierungsarbeit an derjenigen Stelle der Wissenschaft, die sich ihm eben zufällig bot und die den Vorteil hatte, besonders ungeklärt zu sein.

Die Erforschung des Lichtes hatte im 19. Jahrhundert große Fortschritte gemacht. Anderseits war natürlich immer eine Reihe von Problemen vorhanden, die noch nicht als gelöst gelten konnten. Dies traf auf diesem Gebiete z. B. auch für gewisse Fragen der Lichtgeschwindigkeit zu. Von der Geschwindigkeit materieller Körper wußte man schon, daß sie ein relativer Begriff war, d. h. daß sie immer auf einen anderen Körper bezogen sein mußte. Auch für Wellen, z. B. Schallwellen, Wasserwellen, galt dies.

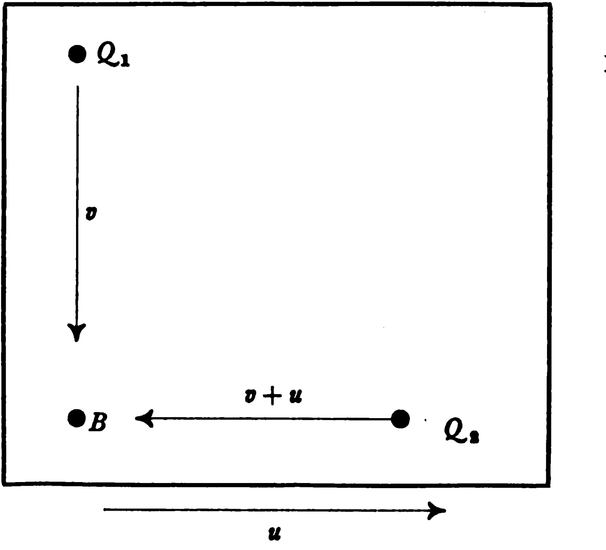


Fig. 1.

Bewegt sich z. B. ein Beobachter fest verbunden mit zwei Wellenquellen Q_1 und Q_2 im Wasser mit der Geschwindigkeit u, so besitzen die Wellen, die von Q_1 in Richtung B ausgehen, gegen den Beobachter B die Geschwindigkeit v; diejenigen Wellen aber, die von Q_2 in Richtung nach B ausgehen, die Geschwindigkeit $v + u$; die Differenz der beiden beobachteten Geschwindigkeiten ist u, d. h. die Geschwindigkeit des Beobachters und der Quellen gegen das Wasser (Fig. 1).

Man hatte nun auch am Lichte eine ganze Reihe von Erscheinungen bemerkt, die auf eine Wellennatur des Lichtes hindeuteten und durch eine solche Annahme auch ihre Erklärung fanden. Dem Wasser in unserem vorigen Beispiel entsprach hier das, was man als „Äther" bezeichnete. So erwartete man also auch hier, daß ein entsprechender Vorgang wie der oben beschriebene, auch entsprechende Erscheinungen zeigen würde. Als einen solchen Vorgang betrachtete man die Bahn der Erde im Weltenraum, und da dieser mit dem Äther erfüllt sein sollte, die Bahn der Erde im Äther.

Schon Helmholtz hatte eine experimentelle Apparatur vorgeschlagen, die — dem oben behandelten Fall entsprechend — die Geschwindigkeit der Erde (u) im Äther zu messen erlauben könnte. Ausgeführt wurde das Experiment zuerst von dem jüdischen Physiker Michelson (1881) und es ist später bis in die neuere Zeit noch öfter wiederholt worden. Es ist eins der subtilsten, schwierigsten und kompliziertesten optischen Experimente, und die Erdgeschwindigkeit u konnte aus ihm überhaupt nur auf recht indirekte Weise (über die Interferenz des Lichtes) über mannigfache vereinfachende Voraussetzungen, die selbst unsicher waren, ermittelt werden. Das Resultat des Experiments war auch in der Tat insofern überraschend, als sich keinerlei Anzeichen für das Bestehen der Erdgeschwindigkeit u zeigten, was man auch so ausdrücken kann, daß die Lichtgeschwindigkeit (v) in allen Richtungen (von Q_1 her und von Q_2 her) gleichgroß zu sein schien. Dieses Ergebnis hat den Physikern in der Folgezeit viel Kopfzerbrechen gemacht, und noch im Februar 1927 hat eine in Pasadena zur Klärung des Experimentes abgehaltene Konferenz festgestellt, daß die sehr komplexen Bedingungen des Michelson-Experiments noch so wenig geklärt seien, daß sein Ergebnis keiner eindeutigen Formulierung fähig ist.

Gerade dadurch war es aber für Einsteins Relativitätspostulat besonders geeignet. Da der Michelson-Versuch ergeben hatte, daß man speziell aus ihm die Erdgeschwindigkeit nicht bestimmen konnte, schloß Einstein kurzerhand, daß dies ganz allgemein überhaupt nicht und niemals möglich sei. Gedanken über die Berechtigung einer solchen über das ganze Universum und alle Zukunft sich erstreckenden Allgemein-Aussage machte er sich nicht. Es genügte ihm, gewissermaßen mit einer genialen, in Wahrheit leichtfertigen Handbewegung auszusprechen: „Wir setzen der Erfahrung gemäß fest, daß die Größe v eine universelle Konstante (die Lichtgeschwindigkeit im leeren Raume) sei[1])."

Damit hatte er einerseits das Relativitätspostulat an dieser Stelle zwangsweise in Erfüllung gebracht, indem er die Konstanz der Lichtgeschwindigkeit für jeden beliebigen Standpunkt und Zustand des Beobachters gültig machte, anderseits zerhieb er damit den Gordischen Knoten und erklärte die die Lichtgeschwindigkeit

[1]) Zur Elektrodynamik bewegter Körper, 1905, § 1.

betreffenden Probleme, welche den arischen Forschern Gegenstand so großer Mühe waren, kurzerhand für sinnlos und auf bloßem Vorurteil beruhend. Gleichzeitig hatte er damit die Optik aus dem inneren Zusammenhang mit der Gesamtwissenschaft, in dem sie historisch und methodisch steht, willkürlich herausgelöst und als etwas für sich Bestehendes hingestellt, zu etwas „Absolutem" gemacht.

In Wirklichkeit stellte sein Vorgehen natürlich keinerlei Lösung der einschlägigen Probleme dar, sondern war ein willkürliches Urteil. Dementsprechend nannte er es, wie oben das Relativitätsprinzip (oder Postulat) das Prinzip oder Postulat von der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit.

Hier stehen wir vor einer ganz eigenartigen und in der Geschichte der Wissenschaft bis dahin einzigartigen Formulierung. Wir hatten oben das Relativitätsprinzip als den Ausdruck eines Willens kennengelernt, die Naturgesetze in einer bestimmten formalen Weise auszusprechen. Das war an sich schon merkwürdig genug, beruhte aber, wie gesagt, auf einer Tendenz, die man schließlich, solange nichts darüber im einzelnen ausgemacht ist, ablehnen oder annehmen konnte. Hier aber — beim Prinzip von der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit — wird eine allgemein bindend sein sollende Aussage nicht nur über das Ergebnis gegenwärtiger, sondern auch aller zukünftigen Experimente gemacht, dahingehend, daß niemals eine Abweichung von dem Inhalte des Prinzips würde festgestellt werden können. Dieser Inhalt ist aber eine Seinsaussage über eine sehr komplexe Erscheinung, nämlich das Licht, und hätte wegen der mangelnden Begründung zunächst nichts anderes als eine Hypothese genannt werden können. Damit wäre sie aber ihrer Rolle, die Durchführung des Relativitätspostulats in der Wissenschaft möglich zu machen und einzuleiten, verlustig gegangen. So mußte Einstein auch diese Seinsaussage zu einer Sollensaussage, zu einem Prinzip oder Postulat, machen, das beim Aufbau der relativistischen Physik zwangsweise festgehalten werden und als Ariadnefaden auf dem weiteren Weg dienen sollte. Nun führt aber von einer Seinsaussage kein logischer Weg zu einer Sollensaussage[1]). Wo diese Rollenvertauschung dennoch geschieht, spricht man deshalb von einem „Dogma". Einsteins Postulat von der konstanten Lichtgeschwindigkeit ist somit im strengen Sinne des Wortes ein Dogma, und es ist sein spezifisches Werk, ein Dogma erstmalig in die Naturwissenschaft eingeführt und zu einem dominierenden Bestandteil derselben zu machen versucht zu haben.

VII.

Die Folgen der Einführung eines so wissenschaftsfremden Elementes in die Physik konnten natürlich nicht anders als verwirrend und das Bisherige zerstörend sein. Bevor einige besonders markante Beispiele hierfür wiedergegeben werden, seien einige Worte der Art und Weise gewidmet, wie die Durchführung des geforderten Dogmatismus in der Praxis geschah.

Es ist den Untersuchungen von Karl Georg Kuhn zu verdanken, wenn heute eine kritische Darstellung jenes spezifisch jüdischen talmudischen Denkens

[1]) Siehe hierzu z. B. H. Dingler, „Metaphysik als Wissenschaft vom Letzten", 1929, III. Kapitel.

vorliegt, welches uns das Verständnis dessen, was beim Aufbau der Relativitätstheorie vorging, sehr erleichtert. Kuhn hat in seinem ersten Vortrag vor dem Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands[1]) ausgeführt, daß dem Juden die Thora das absolute Gotteswort ist, von Gott gegeben und absolut starr und unveränderlich in der Folge seiner Worte und Sätze, von denen jeder etwas noch in keinem anderen Gesagtes ausdrücke. Daneben bestehen mündlich überlieferte Verhaltensvorschriften (Gebote), die sog. Halachot, von denen dogmatisch behauptet wird, daß sie in der Thora implizite enthalten seien. Um dies aber denen, die es etwa nicht glauben wollen, zu beweisen, wird von den Schriftgelehrten (Rabbinen) ein Midrasch gemacht, d. h. es wird die Methode aufgesucht, welche die von vornherein feststehenden Halachot als in der Thora enthalten erkennen lassen soll. Dabei wird also das Ergebnis zum Vorgegebenen und das Vorgegebene zum Ergebnis verkehrt. Es ist nach dem Vorangegangenen nicht allzuschwer, die Identität des talmudischen Denkens mit den Grundlagen und Methoden der relativistischen Physik in seiner ganzen Ausdehnung zu erkennen. Was dort die Thora ist, ist hier in der relativistischen Wissenschaft „die Natur“ als die Summe der Naturerscheinungen und Naturgesetze (sog. Effekte), die als völlig unabhängig und beziehungslos zueinander angesehen werden, entsprechend einem bis zum Extrem gesteigerten passiven Empirismus. Daneben bestehen — wie dort die Halachot — hier die Prinzipe und Postulate, die als Verhaltensvorschriften oder naturwissenschaftliche Gebote weiter überliefert und festgehalten werden sollen. Um sie aber in ihrer Richtigkeit zu „beweisen“, muß die Verbindung zur Thora, d. h. hier der „Natur“ hergestellt und gezeigt werden, daß sie eigentlich schon in der Natur, in jenen Effekten enthalten sind. Es muß also ein Midrasch gemacht werden, d. h. es muß die Denkmethode gesucht werden, die es ermöglicht, formal die Postulate (Halachot) mit irgendwelchen Natureffekten (Thoraworten) zu verbinden. Diese Midraschim treten in der relativistischen Physik unter dem Namen „Denkmöglichkeiten“ auf, und es ist immer als eine wesentliche Aufgabe vor allem der sich an die Relativitätstheorie anschließenden, ebenfalls formalistischen Atomtheorien betrachtet worden, nach neuen „Denkmöglichkeiten“ zu fahnden. Die Entdeckung einer solchen, die also dann immer die Möglichkeit gab, irgendwelche vorher gegebenen Postulate mit irgendwelchen vorher bekannten „Natureffekten“ formal zu verbinden, wurde auch regelmäßig als große wissenschaftliche Tat gewertet und in einem Falle sogar mit dem Nobelpreis ausgezeichnet. Die moderne „Quantentheorie“, „Quantenmechanik“ und „Wellenmechanik“, „relativistische Fehlertheorie“ und eine Reihe anderer weniger bekannt gewordener Gedankengebäude bedienen sich dieser talmudischen Methode des formalen Verbindens von Halachot und Thora durch einen Midrasch, d. h. also des formalen Verbindens von Postulaten und Effekten durch geeignete Denkmöglichkeiten. Und die Erfinder dieser formalen Gedankenschematismen sind nie müde geworden, die Verwandtschaft und Abstammung ihrer Theorien von der Einsteinschen Relativitätstheorie zu betonen, und sie haben hier und da auftretende Diskrepanzen mit dieser letzteren immer als noch zu

[1]) „Die Entstehung des talmudischen Denkens“ in „Forschungen zur Judenfrage“ Band I, Hamburg 1937.



beseitigende Mängel angesehen[1]). Die Tatsache, daß hier auch eine Reihe von Nichtjuden — Planck, Heisenberg, Schrödinger, Jordan, Sommerfeld, Andersen u. a. — mit am Werke gewesen ist, beweist nichts gegen die jüdische Herkunft dieser Methoden, sondern zeigt nur, daß sich auch Nichtjuden talmudische Methoden zu eigen machen können. Die erwähnten Mängel und Diskrepanzen und Uneindeutigkeiten, die durch das von Zeit zu Zeit notwendig werdende Formulieren von neuen Halachot (Postulate) (Äquivalenzprinzip, Korrespondenzprinzip, Quantenprinzip, Prinzip des Dualismus von Welle und Korpuskel, Ungenauigkeitsrelation als Prinzip, Komplimentaritätsprinzip, Statistik als Prinzip, Energieprinzip usw.) notwendig eintraten, führten ebenso zu der Suche nach neuen Denkmöglichkeiten, wie dies bei der talmudischen Literatur durch das Auftreten neuer Halachot immer zu neuen Midraschim geführt hat. Auf diese Weise hat die relativistische Literatur (die sog. moderne theoretische Physik) einen geradezu ungeheuren Umfang angenommen und entspricht auch darin der talmudischen. Entsprach es dem jahrtausendealten Ziel arischer Wissenschaft, im Begrifflichen möglichste Eindeutigkeit zu erreichen, so fühlt sich jüdische Denkungsart gerade dort wohl, wo infolge vorhandener Uneindeutigkeit „diskutiert" werden kann. Und ebenso wie in der talmudischen Literatur unerträglich werdende Diskrepanzen schließlich durch Mehrheitsbeschluß „innerhalb des Kollegiums der anerkannten rabbinischen Autoritäten"[2]) auf ein erträgliches Maß zurückgebracht werden, so ist dies seit dem Auftreten Einsteins in der Physik der Fall. Die jeweils anerkannten Autoritäten propagieren jenes Postulat und diese Denkmöglichkeit und scheiden dafür andere solche aus der Diskussion aus. „Dadurch wurde es möglich" — so schreibt Kuhn über das talmudische Denken, und wir können es durchaus auf unseren Fall anwenden — „überall dort, wo die Sache es erforderte, über die einander widersprechenden Lehrmeinungen der verschiedenen rabbinischen Autoritäten hinaus eine einheitlich verbindliche Regelung zu schaffen."[3])

Und wenn wir nun an dieser Stelle nochmals fragen, wie so etwas in der exakten Wissenschaft überhaupt innerlich möglich war und ist, so kommen wir auf weiter oben Gesagtes zurück: Der im 19. Jahrhundert Mode gewordene passive Empirismus in Verbindung mit dem Bekanntwerden der nichteuklidischen Geometrien gab Einstein und seiner jüdischen Schule erst die Möglichkeit, den passiven Empirismus zu einem naturwissenschaftlichen Thoraglauben zu steigern und andererseits sich aus der Fülle der sich bietenden nichteuklidischen Geometrien diejenigen auszusuchen, die als Midraschim verwendbar waren. Wohlgemerkt: Nicht diese Geometrien selbst sind etwa Midraschim — ihr Sinn und ihr Wesen sind ganz andere und haben im Bereiche der echten arischen Wissenschaft ihren wichtigen Platz —, sondern sie wurden als solche von Einstein und seinen Nachfolgern benützt, ebenso wie etwa der Analogieschluß in der talmudischen Literatur als Midrasch benützt wurde, ohne etwa von vornherein ein solcher zu

[1]) Siehe z. B. den Vortrag von M. Planck, „Determinismus oder Indeterminismus", 1938, S. 24: „Vor allem harrt noch der Lösung das große und vordringliche Problem, die Wellenmechanik in Einklang zu bringen mit der Relativitätstheorie."
[2]) Kuhn, a. a. O., S. 79. — [3]) A. a. O., S. 79.



sein. (Außer den nichteuklidischen Geometrien werden übrigens in den modernen, an die Relativitätstheorie anschließenden relativistischen Atomtheorien auch noch gewisse Klassen von Differentialgleichungen und anderen logischen Schematismen [Matrizen] als Midraschim benützt.)

Wir können also zusammenfassend als Ergebnis unserer Untersuchung aussprechen:

Die Relativitätstheorie ist in ihrem Kerne nicht etwa eine neue Erkenntnis von irgend etwas bisher Unbekanntem, sondern sie ist lediglich eine Denkmethode, welche ihrer inneren Herkunft und Struktur nach mit dem talmudischen Midrasch identisch ist. Sie anzuwenden oder abzulehnen ist für den einzelnen Sache des freien Willens, und niemand kann durch irgendwelche physikalische „Erfahrungen" zu einem von beiden gezwungen werden.

VIII.

Steht so das jüdisch-talmudische Wesen der relativistischen Theorien außer Zweifel, so bleibt doch, ja gerade deswegen, noch unklar, wie es dazu kommen konnte, daß diese Theorien nicht nur die Fachwissenschaftler in ihren Bann zogen, sondern darüber hinaus die breitere Öffentlichkeit weithin beeinflußten und in ihr den Eindruck einer vollständigen Revolution des naturwissenschaftlichen Weltbildes hervorriefen.

Um dies zu verstehen, müssen wir uns erinnern, daß die Grundlagen und Ausgangspunkte der Einsteinschen Relativitätstheorie zwei Willenspostulate sind, das Relativitätspostulat und das Postulat von der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit. Nun werden ja wissenschaftliche Aussagen mit Hilfe von sog. Begriffen ausgesprochen. Die Unterwerfung von bisher in der sog. klassischen Physik üblichen Begriffen unter diese beiden Postulate nennt man nun „die Relativierung" dieser Begriffe. Dies bedeutet, daß damit diese Begriffe ihre bisherige Eindeutigkeit verlieren und von dem jeweiligen „Standpunkte des Beobachters" abhängig gemacht werden. So wurden z. B. die Begriffe Länge, Zeitdauer, Gleichzeitigkeit, Raum, Masse, Lebensalter auf diese Weise „relativiert". Sie verloren dabei völlig das, was wir Anschaulichkeit nennen, und führten nur noch ein durch ein mathematisches Symbol ausgedrücktes Dasein. Die vollzogene Relativierung wird ausgesprochen durch die mathematischen Symbole des betreffenden Midrasch (Denkmöglichkeit), und es ist ja schon oben hervorgehoben worden, daß dieser Midrasch das eigentliche Ergebnis einer relativistischen Problemuntersuchung darstellt.

Und nun kommt das Wesentliche:

Wird nun der gewonnene Midrasch zurückübersetzt in die Sprache der gewöhnlichen, anschaulichen Begriffe des Raumes, der Zeit, der Geschwindigkeit usw. (die dem Midrasch nach seinem ganzen Zustandekommen fremd sind!), so ergeben sich notwendig jene überraschenden Behauptungen, jene scheinbaren Abstrusitäten und Paradoxien, welche dieser Theorie auch in den Augen des Laien den Anstrich neuer revolutionärer Naturerkenntnis verleihen.

Und es ist nach dem Vorhergehenden dann leicht, diese neuen „Erkenntnisse" dem Nichteingeweihten (dazu gehören auch viele experimentelle Physiker!),

als „durch die Erfahrung bewiesen" hinzustellen, indem man auf die durch sie dargestellten Natureffekte verweist.

Es seien nun in Kürze einige solcher Midraschübersetzungen vorgeführt:

Nach der Einsteinschen Relativitätstheorie hat ein Stab nicht nur eine bestimmte Länge, sondern er besitzt „verschiedene Längen, je nach dem Standpunkte des Beobachters"[1]). Denken wir uns etwa zwei (bei Ruhe) gleichlange Stäbe A und B aneinander vorbeibewegt, so ist hiernach von A aus gemessen der Stab B um so kürzer, je schneller sich die beiden aneinander vorbeibewegen, d. h. der Stab erfährt eine „Kontraktion". Wollte man das etwa noch anerkennen, so würde man schließen, daß von B aus gemessen der Stab A dafür um so länger sein muß. Weit gefehlt! Nach der Relativitätstheorie ist auch der Stab A, von B aus beurteilt, verkürzt!

Da haben wir eine solche Midraschübersetzung, die die Geister jahrzehntelang in Aufregung versetzt hat. Das ist eben nichts weiter als die Wirkung der beiden Relativitätspostulate.

Dieser selbe Midrasch sagt etwas Ähnliches über die Zeit aus. Bewegen sich statt der Maßstäbe zwei gleiche Uhren A und B aneinander vorbei, so geht die Uhr A gegen die Uhr B (von dieser aus beurteilt) nach, aber auch die Uhr B geht gegen die Uhr A (von dieser aus beurteilt) nicht etwa nun vor, sondern ebenfalls nach! Der Jude Max Born drückt z. B. diese Midraschübersetzung in seinem Buch, S. 189, so aus:

„Man kann sagen, daß von irgendeinem System aus beurteilt, die Uhren jedes dagegen bewegten Systems nachzugehen scheinen. Die zeitlichen Abläufe in dem relativ bewegten System sind langsamer, alle Vorgänge in diesem System bleiben hinter dem entsprechenden des als ruhend betrachteten Systems zurück. Wir kommen nachher auf die hieraus entspringenden, häufig als paradox bezeichneten Umstände zurück."

Eine entsprechende Paradoxie muß natürlich nun bei dem Begriff der Geschwindigkeit auftreten. Wenn sich ein Auto mit 100 km Stundengeschwindigkeit auf der Straße bewegt und ihm ein anderes mit 50 km entgegenkommt, so haben natürlich die beiden gegeneinander die Relativgeschwindigkeit $100 + 50 = 150$ km pro Stunde. Nach der Relativitätstheorie aber nicht. Vielmehr ist hiernach die gegenseitige Geschwindigkeit kleiner als 150 km pro Stunde. Hiermit hängt dann auch die Behauptung zusammen, daß die Lichtgeschwindigkeit die größte überhaupt mögliche in der Welt sei.

Auch die Masse eines Körpers, die wir direkt oder indirekt durch Wägen festzustellen pflegen, hat in der Relativitätstheorie keinen eindeutigen Sinn mehr. Es ist hiernach nicht mehr sinnvoll, zu behaupten, ein Körper wiege 5 Kilogramm. Auch hier kommt es „auf den Standpunkt des Beobachters" an! Lassen wir wieder (in Ruhe) gleiche Massen A und B aneinander vorbeifliegen, so stellt der Beobachter bei A eine Massenvergrößerung von B fest, aber nun nicht etwa dafür der Beobachter bei B eine Massenverkleinerung von A, sondern merkwürdigerweise auch hier eine Massenvergrößerung. Fliegen die Massen mit Lichtgeschwindigkeit, so werden sie überhaupt unendlich groß.

[1]) Siehe z. B. Max Born, „Die Relativitätstheorie Einsteins", S. 192.



Das wären kurze Übersetzungen des Midrasch der sog. speziellen Relativitätstheorie. (An seinem einen Ende stehen die beiden relativistischen Postulate [das erste in einer speziellen Form], am andern Ende eine Anzahl ausgewählter [vorher bekannter] optischer und elektromagnetischer Experimentaleffekte.) Diese Midraschübersetzungen machen wahr, was der Jude Minkowski in seinem oben erwähnten Vortrag 1908 als Ziel proklamierte[1]: „Von Stund an sollen Raum und Zeit für sich völlig zu Schatten herabsinken und nur noch eine Art Union der beiden soll Selbständigkeit bewahren."

Entsprechende scheinbare Paradoxien enthält die Übersetzung des Midrasch der sog. allgemeinen Relativitätstheorie. Hier tritt der paradoxe Begriff der „Krümmung des Raumes" auf. Die Planeten sollen sich deshalb in der bekannten Weise um die Sonne bewegen (nicht weil die Sonne sie anzieht, sondern) weil der Raum um die Sonne herum „gekrümmt" ist. In diesem gekrümmten Raum sollen sich die Planeten auf den „kürzesten Wegen" vorwärtsbewegen. Entsprechendes gilt für die Schwerkraft der Erde. Die Gegenstände fallen zu Boden wegen der Krümmung des Raumes um die Erde. Ja, der weite Weltenraum hat darnach noch viel faszinierendere Eigenschaften: Er dehnt sich aus, so daß die Welt von Minute zu Minute größer wird; der Raum ist also nicht unendlich, sondern endlich. Auch dies sind natürlich alles Übersetzungen eines aus formal mathematischen Symbolen bestehenden Midrasch in auschauliche Begriffe, die ihm an sich fremd sind. An seinem einen Ende stehen wieder die beiden relativistischen Willenspostulate, am anderen Ende wieder einige ausgewählte, vorher bekannte astronomische Beobachtungseffekte (Verschiebung des Merkurperihels, Rotverschiebung der Spiralnebel-Spektrallinien), welche dem Nichteingeweihten die Bewiesenheit der Theorie vortäuschen.

Ein besonders krasser Fall ist aber jener Teil des hier behandelten Midrasch, der unter dem Namen des „Uhren-Paradoxons" bekannt ist. Er lautet:

Von zwei Zwillingsbrüdern A und B möge der eine A sich relativ zum andern B mit gleichförmiger Geschwindigkeit geradlinig fortbewegen, an einem bestimmten Orte umkehren, und wieder mit gleichbleibender Geschwindigkeit zu seinem Bruder B zurückkommen. Dann wird er feststellen, daß sein Bruder B während seiner Abwesenheit älter geworden ist als er selbst (A), und zwar ist die Altersdifferenz um so größer, mit je größerer Geschwindigkeit A seine Reise ausgeführt hatte.

Der jüdische Physiker Max Born schreibt darüber a. a. O.[2]: „In der Tat, ein wunderlicher Schluß, der aber durch keine Deutelei zu beseitigen ist. Man muß sich damit abfinden, wie man sich vor einigen Jahrhunderten mit den auf dem Kopfe stehenden Antipoden abfinden mußte."

Und Einstein selbst hat sich über diese Angelegenheit in einem in Zürich abgehaltenen Vortrag folgendermaßen ausgelassen: „Wenn wir z. B. einen lebenden Organismus in eine Schachtel hineinbrächten und ihn dieselbe Hin- und Herbewegung ausführen ließen wie vorhin die Uhr [in unserem Falle die Zwillinge], so

[1]) Abgedruckt in: Lorentz-Einstein-Minkowski, „Das Relativitätsprinzip", 1920 (mit Anmerkungen von A. Sommerfeld und Vorwort von O. Blumenthal), S. 54 ff.



[2]) Siehe Fußnote von S. 152.



könnte man es erreichen, daß dieser Organismus nach einem beliebig langen Fluge beliebig wenig geändert wieder an seinen ursprünglichen Ort zurückkehrt, während ganz entsprechend beschaffene Organismen, die an dem ursprünglichen Orte ruhend geblieben sind, bereits längst neuen Generationen Platz gemacht haben. Für den bewegten Organismus war die lange Zeit der Reise nur ein Augenblick, falls die Bewegung annähernd mit Lichtgeschwindigkeit erfolgte! Das ist eine unabweisbare Konsequenz der von uns zugrunde gelegten Prinzipien, die die Erfahrung uns aufdrängt."

Soweit Einstein. Aus seinen Worten folgt übrigens, daß ein lebender Organismus durch kräftiges und dauerndes Schütteln beliebig jung erhalten werden kann.

So können wir also verstehen, wenn der betreffende Referent in der großen jüdischen Nationalbiographie (Wininger) in die Worte ausbricht: „Ptolemäus und Kopernikus waren als Forscher Waisenknaben gegen Einstein, der Raum und Zeit ins Wanken bringt. Kopernikus stürzte die absolute Ruhe der Erde, Einstein aber stürzte den Absolutismus überhaupt. Nichts ist ‚wirklich', für jeden Beobachter ist das Weltbild ein anderes, aber jeder hat recht."

Daß aber das Judentum sich auch bewußt war, in diesen Dingen das eigene Selbst zum Ausdruck gebracht zu sehen, zeigt eine Stelle aus dem Buche: „Der jüdische Selbsthaß" von dem Juden Theodor Lessing:

„Die durch das Wachstum der nichteuklidischen Geometrien möglich gewordenen neuen Wissensgebiete, die Anzahlen-, die Mengen-, die reine Mannigfaltigkeitslehre, das Auflösen der mit dem Unendlichen auf jenen Wissensgebieten verknüpften Paradoxien und die Relativierung auch der letzten Konkretheit und Anschaulichkeit zugunsten des absoluten Kalküls, das war das Werk eigentlich jüdischer Intelligenzen wie Georg Cantor, Alfred Fränkel, Alfred Pringsheim, Arthur Schoenfließ, Felix Hausdorff, Ludwig Kronecker, Alfred[1]) Sommerfeld, bis schließlich durch Michelson, Minkowski und Einstein die Weltwende, die Überwindung des Aristoteles, Newton und Kant erzwungen wurde. Es ist, als ob diese Kohorte sich verschworen hätte, das letzte arme Restchen sinnfälliger Gestaltlichkeit zu verflüchtigen."

IX.

In den letzten Sätzen klingt jenes Element an, welches für die öffentliche Bedeutung der Einsteinschen Lehren so wesentlich geworden ist und zu welchem wir uns nun wenden wollen: Die jüdische Propaganda und die Versuche zu ihrer Abwehr. Der Verfasser hat sowohl die im Reichswissenschaftsministerium als auch die in der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften zu Berlin befindlichen Einstein-Akten benutzen können.

Das Reichswissenschaftsministerium (früheres preußisches Kultusministerium) beherbergt einen eigenen Akt mit dem Titel „Einsteins Relativitätstheorie", der die respektable Stärke von fast 10 cm besitzt; und schon die Tatsache, daß in einem Ministerium ein Akt über eine wissenschaftliche Theorie sich befindet, ist

[1]) ‚Alfred' ist als Druckfehler zu betrachten; es muß richtig heißen ‚Arnold'.

etwas Einmaliges. Die öffentliche Propaganda für Einstein setzte nach dem politischen Zusammenbruch 1918 in erhöhter Intensität schlagartig ein. Die Propagandamittel des Staates wurden für ihn benützt. Schon 1919 wurde darüber verhandelt, ob nicht Einstein vom Staat 150000 Mark „Zur Unterstützung der Forschung auf dem Gebiete der allgemeinen Relativitätstheorie" zur Verfügung gestellt werden sollten. Einstein war in diesen Monaten Gegenstand von Debatten in den Sitzungen der verfassunggebenden preußischen Landesversammlung, und der demokratische jüdische Abgeordnete Dr. Schloßmann nannte ihn (10. Dezember 1919) „den Mann, der in der Naturerkenntnis neue Bahnen und neue Wege gezeigt hat, und der den größten Geistern aller Zeiten gleichberechtigt zur Seite steht". Schließlich wurde zu einer „Albert-Einstein-Spende" öffentlich aufgerufen. Der Aufruf lautet:

„Die Forschungen Albert Einsteins zur allgemeinen Relativitätstheorie bedeuten einen Wendepunkt in der Entwicklung der Naturwissenschaften, vergleichbar nur mit solchen, die an Namen wie Kopernikus und Newton anknüpfen. Die experimentelle Prüfung ihrer beobachtbaren Folgerungen, die die Brauchbarkeit der neuen Theorie zu erweisen hat, muß mit dem weiteren Ausbau der Theorie Hand in Hand gehen. Nur die Astronomie scheint vorläufig dazu berufen, diese Arbeit in Angriff zu nehmen. Sie sieht sich daher vor eine Aufgabe von ungeheurer Tragweite gestellt. Die Akademien Englands, Amerikas und Frankreichs haben, unter Ausschluß Deutschlands, vor kurzem eine Kommission eingesetzt zur energischen Durchführung der experimentellen Grundlegung der allgemeinen Relativitätstheorie. Es ist Ehrenpflicht derer, denen an der Kulturstellung Deutschlands gelegen ist, nach Maßgabe ihres Könnens die Mittel aufzubringen, um wenigstens einer deutschen Sternwarte die Prüfung der Theorie in unmittelbarer Zusammenarbeit mit ihrem Schöpfer möglich zu machen. Diese Mittel sollen dem astrophysikalischen Observatorium in Potsdam, das sich in den Dienst der Sache stellt, diejenigen Beobachtungsmittel verschaffen, die es braucht, um erfolgreich an diesem Problem mitzuarbeiten. Erforderlich sind etwa 500000,— Mark. Beiträge erbitten wir an das Bankkonto Mendelssohn & Co.

gez.: Müller, Struve, Haber[1]),
Harnack, Nernst, Planck,
Rubens[1]), Warburg[1]) (PTR.).

Der „Einsteinturm" wurde tatsächlich gebaut und erhielt als Leiter den Halbjuden E. F. Freundlich, einen der eifrigsten Propagandisten des neuen Weltbildes in der Folgezeit. Freundlich hat auch in einem Brief vom 12. Mai 1920 an den Minister beantragt, daß mit dem Bau des Turmes der jüdische Architekt Erich Mendelson beauftragt werde, und dies als „Ehrenpflicht" bezeichnet. Das Ministerium antwortete gleich am 14. Mai 1920 mit folgender Ministerialentschließung:

„Angesichts der grundlegenden Bedeutung, die diese Theorie für die gesamte wissenschaftliche Welt besitzt, und der Umwälzung, die sie in unserem ganzen wissenschaftlichen Denken hervorzurufen geeignet ist, werde ich jederzeit gern bereit sein, soweit ich dazu irgend in der Lage bin, die auf diese Theorie bezüglichen Untersuchungen zu fördern."

Zur selben Zeit unternimmt Einstein persönlich seine erste größere Propagandaaktion im Ausland. Die Presse der ganzen Welt begleitet ihn und trompetet seinen Ruhm in alle Winde. Die Behörden überbieten sich gegenseitig in Ehrungen Einsteins. In Kopenhagen hält er einen Vortrag vor Studenten, und die dortige deutsche Gesandtschaft berichtet dem Ministerium unter dem 26. Juni 1920 folgendes:

„Die Presse aller Richtungen hatte in den letzten Tagen in langen Artikeln und Interviews auf die Bedeutung Professor Einsteins, des ‚berühmtesten Physikers der Gegenwart', hingewiesen. In den Referaten über den Vortrag wird die Genialität der Einsteinschen Relativitätslehre und die große Klarheit seines Vortrags betont."

---

[1]) Jude.



Vorher hatte Einstein sich im Haag gezeigt, und die dortige deutsche Gesandtschaft berichtet unterm 25. Mai 1920:

„Die Veranstaltung, die in der denkwürdigen Aula der Universität stattfand, trug den Charakter einer besonderen Ehrung für Professor Einstein, was noch darin besonders zum Ausdruck kam, daß der Redner gebeten wurde, von dem erhöhten Pult aus zu sprechen, das sonst dem Rektor Magnifikus vorbehalten bleibt. Auch wurde, um die Denkwürdigkeit des Augenblicks noch zu erhöhen, in der Einführungsrede des Dekans daran erinnert, daß so berühmte Männer wie Descartes und Huygens bereits zu Füßen dieses Pultes gesessen hätten."

Eine weitere Propagandaaktion unternahm Einstein im Jahre 1923. Sein Weg führte ihn damals u. a. nach Spanien und Japan. Daß Wissenschaft und Politik auch hier miteinander verquickt wurden, zeigt der Bericht des deutschen Generalkonsulats in Barcelona, worin es heißt (2. März 1923):

„Die Presse brachte eingehende Artikel über seinen hiesigen Aufenthalt und über seine Vorträge, in denen auf seine Bedeutung und seine wissenschaftlichen Forschungen mit Worten großer Anerkennung hingewiesen wurde ... Ein politischer Ton, der wohl besser vermieden worden wäre, erklang auch bei anderer Gelegenheit. Das radikale, durch seine terroristische Kampfweise berüchtigte ‚Sindicato Unico' hatte Einstein bald nach seiner Ankunft gewissermaßen als Gesinnungsgenossen im Hotel begrüßt und zum Besuche eingeladen. Auf Veranlassung des sozialistischen Professors Campalans kam Einstein dieser Einladung nach. Der bekannte Sozialistenführer Angel Pastana begrüßte ihn."

Einige Tage später berichtete die deutsche Botschaft in Madrid (19. März 1923) folgendes:

„Professor Einstein wurde mit Ehrungen aller Art überhäuft, und man kann wohl, ohne zu übertreiben, sagen, daß seit Menschengedenken kein ausländischer Gelehrter eine so begeisterte und außergewöhnliche Aufnahme in der spanischen Hauptstadt gefunden hat. Die Presse brachte täglich spaltenlange Berichte über sein Treiben und Tun. Die Zeitungsphotographen brachten in immer neuen Stellungen sein Bild ... Bis in die volkstümlichen Witzblätter hinein beherrschten Einstein und das Wort ‚relativ' die Stunde."

Man sollte es kaum für möglich halten, daß selbst Japan keine Ausnahme machte, sondern demselben Einsteinrummel verfiel. Die deutsche Botschaft in Tokio meldet am 3. Januar 1923 über das Chrysanthemenfest, an dem 3000 Personen teilnahmen:

„Alle Blicke waren auf Einstein gerichtet, jeder wollte dem berühmtesten Mann der Gegenwart wenigstens die Hand gedrückt haben. Ein Admiral in voller Uniform drängte sich durch die Reihen, trat auf Einstein zu und sagte: I admire you und ging wieder weg. Die Presse war voll von Einsteingeschichten, von wahren und falschen. Schüchtern wagte auch der eine oder der andere, Newton oder Galilei zu verteidigen. Ein Professor hatte sogar den Mut, mit Einstein über das Wesen des Absoluten zu diskutieren, mußte aber zum Jubel des Auditoriums schließlich bekennen, daß Irrtum ihn geblendet hatte."

Zu gewaltigen Ausmaßen verstieg sich auch die Psychose, welche die jüdische Presse anläßlich der Amerikareise Einsteins im Jahre 1931 inszenierte. Das deutsche Generalkonsulat in Chicago berichtet unterm 6. März 1931:

„Der große Gelehrte wurde bei seinem Erscheinen mit stürmischem Jubel empfangen. Professor Einstein verlas eine kurze Erklärung, deren Inhalt aus den anliegenden Presseauszügen ersichtlich ist. Er wies darauf hin, daß die einzige wirksame Bekämpfung des Krieges in der Kriegsdienstverweigerung liege."

Und einige Tage später berichtet das deutsche Generalkonsulat in New York unterm 21. März 1931:

„Es ist ein Charakteristikum für die New Yorker Volkspsyche, daß die Persönlichkeit Einsteins, ohne daß deutlich erkennbare Gründe dafür anzuführen wären, Ausbrüche einer Art Massenhysterie auslöste, und zwar nicht nur bei den hierfür besonders veranlagten Gruppen von „Friedensfreunden" und den schwärmerischen Phantasten neu entstandener

mystischer Religionsgesellschaften, sondern auch in relativ so kühlen Kreisen, wie z. B. bei den amerikanischen Förderern des Palästinawerkes. Inwieweit hierbei der Umstand eine Rolle spielte, daß sich unter den sieben Millionen Einwohnern New Yorks annähernd zwei Millionen Juden befinden, und ob in der Wechselwirkung zwischen Presse und Publikum erstere ihre zahllosen Spezialartikel über Einstein brachte, weil die Leser sie begehrten, oder ob letztere sich hierfür interessierten, weil die Zeitungen dieses Interesse schon vor Einsteins Ankunft erweckten und alsdann wachhielten, wird schwer zu entscheiden sein. Nicht ganz belanglos erscheint in letzterer Beziehung aber vielleicht das Scherzwort eines Rundfunkredners zur Zeit des Höhepunktes der Einstein-Begeisterung, daß wohl nicht 50 Personen wüßten, warum der Gelehrte überhaupt hier sei . . . Einsteins Ausführungen brachten die Anwesenden in einen Begeisterungstaumel, der sich auch darin äußerte, daß zahlreiche Personen Einsteins Hände und Kleidungsstücke küßten."

Dies sind also amtliche Berichte. In allen war auf die Tätigkeit der Tagespresse der betreffenden Länder und Nationen gebührend hingewiesen. In der Tat, solange es eine Tagespresse gibt, ist niemals eine wissenschaftliche Theorie, ja auch keine wirkliche Entdeckung so sehr Gegenstand der Reklame, niemals auch ein Wissenschaftler auch nur annähernd in solchem Maße Gegenstand enthusiastischer, vielfach geradezu widerlicher Huldigungen gewesen wie die Relativitätstheorie und Albert Einstein.

Der Verfasser muß es sich hier versagen, längere Proben dieser jüdischen Reklame zu geben, und sich auf einige wenige Ehrentitel beschränken, die man diesem talmudischen Physiker zuerkannte: Man nannte ihn den „Albertus Magnus moderner Wissenschaft" und „eine kosmische Berühmtheit", man sah in ihm „eine männliche Sphinx", ein „Genie des Denkens", „den größten deutschen Juden", „den Jesus des 20. Jahrhunderts", „einen der größten Denker und Gelehrten aller Zeiten", „die größte Gestalt der Wissenschaftsgeschichte", man schrieb von ihm, daß „sein Reich nicht von dieser Welt sei", und nannte seine Theorie „eine neue wissenschaftliche Bibel". Die Juden verglichen ihn mit Spinoza und sprachen von dem erneuten Beweis, „daß die jüdische Gemeinschaft mit Recht in der ersten Reihe der Kulturnationen genannt wird".

Die wissenschaftliche Popularliteratur erfuhr eine ins Groteske gehende Überschwemmung mit kleinen und großen Schriften, die es sich zur Aufgabe machten, Einsteins Theorie (d. h. also ihren Midrasch) in die Sprache des Alltags zu übersetzen. Schon in der Zeit von 1913 bis 1918 erschienen durchschnittlich jährlich 120 solcher Schriften, und nach dem Kriege stieg diese Zahl um ein Vielfaches; allein im Jahre 1922 wurden 550 derartige Schriften auf den Markt gebracht. Sie wurden auch gekauft und erzeugten eine Art Massenpsychose.

Unter diesen Umständen drängt sich die Frage auf, ob sich denn niemand fand, der diesem Treiben Einhalt zu gebieten unternahm, sei es durch den Versuch einer Gegenpropaganda, sei es durch ruhige und ernste Forschungsarbeit. Doch, es fanden sich einige wenige. Schon 1920 tat sich eine „Arbeitsgemeinschaft deutscher Naturforscher zur Erhaltung reiner Wissenschaft" in Berlin auf. Sie bestand im wesentlichen aus den Physikern Ernst Gehrcke und Ludwig Glaser und einem Ingenieur Weyland. Diese Arbeitsgemeinschaft veranstaltete öffentliche aufklärende Vorträge über die einschlägigen Fragen, in welchen die völlige Überflüssigkeit und Unbegründetheit der Einsteinschen Theorie den Zuhörern dargelegt wurde. Diese Vorträge wurden von der Gegenseite so ernst genommen, daß sogar Einstein selbst sich als Zuhörer einfand und dann im Berliner Tageblatt

vom 27. August 1920 dazu unter der Überschrift „Meine Antwort. Über die antirelativitätstheoretische G. m. b. H." das Wort ergriff. Er schreibt da: „Ich bin mir sehr wohl des Umstands bewußt, daß die beiden Sprecher einer Antwort aus meiner Feder nicht würdig sind. Denn ich habe guten Grund zu glauben, daß andere Motive als das Streben nach Wahrheit diesem Unternehmen zugrunde liegen." Und er fügt hinzu, daß man gegen seine Theorie nichts einwenden würde, wenn er „Deutschnationaler mit oder ohne Hakenkreuz, statt Jude von freiheitlicher, internationaler Gesinnung" wäre. Einstein unterschob also sofort seinen Gegnern kurzerhand, daß sie seine Theorie nur ablehnten, weil er Jude sei. Das war der alte jüdische Trick, sachliche Fragen sofort auf das Gebiet persönlichen Streites zu verschieben. Diese Argumentation wurde aber sofort allenthalben aufgenommen und von da an eine wissenschaftliche Gegnerschaft gegen Einsteins Theorie gleichgesetzt mit antisemitischer Gesinnung. Diese aber erledigte den Betreffenden im Urteil der Zeitgenossen.

Gleichzeitig mit diesen Vorträgen erhob sich in der gesamten Presse ein wüster Hetzfeldzug gegen die Physiker Gehrcke und Glaser und Ingenieur Weyland und die „Arbeitsgemeinschaft deutscher Naturforscher", und es wurde bewegte Klage geführt über diese „widerliche und traurige Erscheinung unserer kranken Zeit" (Breslauer Zeitung vom 28. August 1920), die „letzten Grundes in antisemitischen Tendenzen ihre Ursache habe". Die vortragenden Physiker wurden „traurige Ritter vom Hakenkreuz" genannt, die „Einstein seine jüdische Abstammung nicht verzeihen können" usw.

Einige Berliner Physiker beeilten sich ebenfalls, sofort von ihren Kollegen weit abzurücken, und veröffentlichten in einer Reihe von Berliner Zeitungen am 26. August 1920 eine Notiz, in der es heißt: „In der Versammlung in der Philharmonie, auf der Einsteins Relativitätsprinzip beleuchtet werden sollte, sind nicht nur gegen seine Theorie, sondern zum tiefsten Bedauern der Unterzeichneten Einwände gehässiger Art auch gegen seine wissenschaftliche Persönlichkeit erhoben worden ... Wer die Freude hat, Einstein näherzustehen, weiß, daß er von niemand in der Achtung fremden geistigen Eigentums, in persönlicher Bescheidenheit und Abneigung gegen Reklame übertroffen wird. Es scheint uns eine Forderung der Gerechtigkeit, ungesäumt dieser unserer Überzeugung Ausdruck zu geben ... gez.: von Laue. Nernst. Rubens[1])."

In jenen Tagen traf auch ein Telegramm aus Salzburg bei Einstein ein mit dem Wortlaut: „Entrüstet über die alldeutsche Hetze gegen Ihre hervorragende Persönlichkeit versichern wir Sie in wahrhaft internationaler Gesinnung der Sympathie aller freien Menschen, die stolz sind, Sie in ihrer Reihe zu wissen und zu den Führern der Weltwissenschaft zu zählen. gez.: Oskar Bie[1]). Joseph Chapiro[1]). Werner Krauß. Andreas Latzko[1]). Alexander Moissi. Max Reinhardt[1]). Johanna Terwin. Helene Thimig[2]). Stephan Zweig[1])."

Als aber die Aufklärungstätigkeit der deutschen Arbeitsgemeinschaft nicht nachließ, griff Einstein zum äußersten und drohte mit einem Wegzug von Berlin und Deutschland. Da griff der Staat ein in Gestalt des preußischen Kultusministers

[1]) Jude.
[2]) Jüdisch versippt, Gattin Max Reinhardts.



Haenisch, der einen Brief an Einstein richtete (am 7. September 1920) und ihn auch der Presse zum Abdruck übergab. Er lautet:

„Hochverehrter Herr Professor! Mit Empfindungen des Schmerzes und der Beschämung habe ich aus der Presse ersehen, daß die von Ihnen vertretene Lehre in der Öffentlichkeit Gegenstand gehässiger, über den Rahmen sachlicher Beurteilung hinausgehender Angriffe gewesen und daß selbst Ihre wissenschaftliche Persönlichkeit von Verunglimpfungen und Verleumdungen nicht verschont geblieben ist. Eine besondere Genugtuung ist es mir, daß diesem Vorgehen gegenüber Gelehrte von anerkanntem Rufe, u. a. auch hervorragende Vertreter der Berliner Universität, sich zu Ihnen bekennen, die nichtswürdigen Angriffe gegen Ihre Person zurückweisen und daran erinnern, wie Ihre wissenschaftliche Arbeit Ihnen einen unvergänglichen Platz in der Geschichte unserer Wissenschaft sichert. Wo sich die Besten für Sie einsetzen, wird es Ihnen um so leichter fallen, solch häßlichem Treiben keine weitere Beachtung zu schenken. Ich darf deshalb wohl der bestimmten Hoffnung Ausdruck geben, daß die Gerüchte nicht der Wahrheit entsprechen, Sie wollten jener häßlichen Angriffe wegen Berlin verlassen, das stolz darauf war und stets stolz darauf bleiben wird, Sie, hochverehrter Herr Professor, zu den ersten Zierden seiner Wissenschaft zu zählen. Mit dem Ausdruck meiner ganz besonderen Wertschätzung

Ihr aufrichtig ergebener Haenisch."

Im selben Jahre 1920 fand in Bad Nauheim auf der dortigen Naturforschertagung die berühmt gewordene Diskussion zwischen Philipp Lenard und Albert Einstein statt. In dieser Diskussion, welche in echt jüdischer Weise zu einer Sensation aufgebauscht wurde, verglich Einstein sein Werk mit demjenigen Galileis und tat, als sich Lenard auf den gesunden Menschenverstand berief, die Äußerung, daß es gefährlich sei, den gesunden Menschenverstand in der Physik zur Anwendung zu bringen. Diese seltsame Argumentation ist dann auch in die populärwissenschaftliche Literatur eingegangen.

Im übrigen kam es bei dieser Tagung auch zu tumultuarischen Szenen. Der Vorsitzende Max Planck sah es als seine Hauptaufgabe an, die Einsteinpartei gegen ihre wissenschaftlichen Gegner möglichst gleich durch organisatorische Maßnahmen zu schützen. Er ließ, wie aus Presseveröffentlichungen hervorgeht, an der Eingangstüre eine Siebung vornehmen, um ihm nicht genehme Personen fernzuhalten. Darauf erhob sich zwar ein großer Tumult, und das empörte Auditorium stürmte den Saal. Planck erreichte seinen Zweck schließlich dadurch, daß er die Relativisten in stundenlangen Vorträgen sich verbreiten ließ, während den antirelativistischen Rednern einschließlich Diskussion insgesamt nur 15 Minuten zugebilligt werden sollten. Unter den Rednern dieser Tagung befand sich auch der im Kampf gegen Einstein an vorderster Stelle stehende Hugo Dingler.

Freilich erlag die Opposition gegen den relativistischen Wissenschaftsbetrieb in der Folgezeit der Übermacht der jüdischen Pressepropaganda und der staatlichen Schutzmaßnahmen. Bald wurde Einsteins Lehre als eine „Selbstverständlichkeit" bezeichnet, und die maßgebenden Männer der internationalen Gelehrtenrepublik hielten nach Möglichkeit jeden von einem Lehrstuhl fern, der sich gegen das relativistische Dogma — sei es auch in der wissenschaftlich-sachlichsten Weise — ausgesprochen hatte. So wurden diese Dogmatismen an die junge Physikergeneration so gut wie widerspruchslos weitergegeben.

Um den erzwungenen Sieg aber dauerhaft zu machen, mußte den Tendenzen, die in der Relativitätstheorie Gestalt angenommen hatten, auch in den Geisteswissenschaften zum Siege verholfen werden. Diesem Ziele diente ein Kreis meist jüdischer Philosophen, Mathematiker und Physiker, der sich seit 1922 mit



dem Mittelpunkt in Wien zusammenfand, der sogenannte „Wiener Kreis". Sein im Jahre 1929 veröffentlichtes Programm, welches die Bezeichnung „Wissenschaftliche Weltauffassung" trägt[1]), spricht es offen aus, daß seine Arbeit der wissenschaftlichen Fundierung des Marxismus auf der Grundlage des Empirismus, des Positivismus und der Relativitätstheorie dienen wolle. Dem Wiener Kreis gehören u. a. an die Juden: Philipp Frank, Hans Hahn, Marcel Natkin, Josef Frank, Otto Neurath (führender Kommunist während der bayerischen Räteherrschaft), Olga Hahn-Neurath, Kurt Grelling, Heinrich Loewy, Hans Reichenbach, Albert Einstein. Als jüdischer Abstammung verdächtig müssen gelten: Herbert Feigl, Theodor Radakowic, Moritz Schlick, Friedrich Waismann, Edgar Zilsel, Ludwig Wittgenstein, Walter Dubislaw (Kommunist), Kurt Gödel, Hasso Härlen.

Dazu kommen die Nichtjuden: Kurt Reidemeister, Bertrand Russell (jener Mann, der im Frühjahr 1939 die bekanntgewordenen kriegshetzerischen Reden gegen Deutschland vom Stapel ließ), Rudolf Carnap, Viktor Kraft, Karl Menger, P. Ramsey.

Der „Wiener Kreis" enthält also gering gerechnet mehr als 50 v. H. Juden. Im Kampf gegen seine wissenschaftlichen Tendenzen tat sich vor allem Hugo Dingler hervor[2]).

Der organisatorische Zusammenhalt des „Wiener Kreises" hat bis zum Marxistenputsch des Jahres 1934 in Wien bestanden. Damals wurde er vom österreichischen Staate aufgelöst, und seitdem haben sich seine Mitglieder, soweit sie in Wien saßen, über die ganze Welt zerstreut. Auch Einstein hat im Jahre 1933 seine Ämter niedergelegt und Deutschland verlassen, da ihn, wie er an die Preußische Akademie der Wissenschaften schrieb, „die in Deutschland gegenwärtig herrschenden Zustände dazu veranlassen".

Aber seine geistige Saat ist damit noch nicht getilgt: Noch berauschen sich Mathematiker an seinen prachtvollen Formeln, noch sind die Physiker durch die formale Darstellung einiger Effekte fasziniert, noch zerbrechen sich viele Philosophen ihre Köpfe an scheinbar physikalisch begründeten Paradoxien und erkenntnistheoretischen Merkwürdigkeiten der Relativitätstheorie, ohne zu bedenken, daß diese in Wirklichkeit nur willkürliche Forderungen und Setzungen sind. So führte der Jude Einstein die Schar der arischen Forscher am Gängelbande, die hilflos geworden waren, weil sie sich gegenseitig aus den Augen verloren hatten.

X.

Aber alle Propaganda der Welt kann auf die Länge der Zeit gegen die innere Kraft der Wahrheit sich nicht behaupten. So war auch der mutige Einsatz jener kleinen Schar deutscher Forscher nicht umsonst, die in einer verjudeten Zeit das uralte Ideal strenger und eindeutiger, undogmatischer Wissenschaft unter Hintansetzung ihres eigenen privaten Vorteils hochgehalten haben: Hugo Dingler, Hans Driesch, Ernst Gehrcke, Gerold von Gleich, Ludwig Glaser, Philipp Lenard,

[1]) Artur Wolf Verlag, Wien (Veröffentlichungen des Vereines Ernst Mach).
[2]) Siehe hierzu H. Dingler, „Relativitätstheorie und Ökonomieprinzip", 1922.

Wilhelm Müller, Johannes Stark, Karl Uller, Karl Vogtherr, um nur die bekanntesten Namen zu nennen. Und aus der Zahl der damals noch ganz jungen Philosophen muß Hans Alfred Grunsky erwähnt werden. Im Zusammenhang unserer bisherigen Ausführungen müssen von diesen aber drei noch besonders herausgehoben werden: Philipp Lenard, Johannes Stark und Hugo Dingler. Drei alte Kämpfer gegen jüdische Wissenschaftszerstörung seit 1919 und sich in glücklichster Weise ergänzend. Der erste[1]) ein Altmeister großer experimenteller Naturforschung und Begründer einer Physikerschule, deren Mitglieder die Ablehnung des physikalischen Relativismus zutiefst als ihr seelisches Eigentum mit ins Leben genommen haben und an ihre Schüler weitergeben (R. Tomaschek). Lenard immer zur Seite als Kämpfer und großer Physiker Johannes Stark. Der dritte, Hugo Dingler, einer der schärfsten Logiker aller Zeiten, der „große Denklehrmeister", wie ihn Lenard einmal genannt hat, der den verschlungenen Wegen des Einsteinismus bis in seine letzten Wurzeln gefolgt ist und seine innere Unwahrhaftigkeit in unnachsichtiger Klarheit dargetan hat[2]).

In positiver Wendung ausgesprochen, ist H. Dingler seit 1926 nicht müde geworden, immer wieder zu betonen, daß auch die exakten Naturwissenschaften Sinn und Aufgabe nur erhalten können aus dem Blick nach einem obersten Ziel allen Handelns und aus dem unbeugsamen Willen zu dessen Erreichung. Als dieses oberste Ziel hat er die Erhaltung und Sicherung der Existenz des Menschengeschlechtes durch Erhaltung und Sicherung der Existenz des eigenen Volkes proklamiert[3]). Diesem Ziel aber wird im Bereiche der Wissenschaften nur gedient durch den unablässigen Willen zur Eindeutigkeit und Einfachheit, sowohl in der Bildung der Begriffe als in der Ausführung der zugehörigen experimentellen, manuellen Handlungen. Dem so gerichteten Willen entwachsen, wie H. Dingler gezeigt hat, zwangsläufig die fundamentalen Wissenschaften der Geometrie und der Mechanik in ihrer euklidischen bzw. Newtonschen Form, welche damit in ihrer Geltung für alle Zeiten gesichert sind. Dem Willen des Judentums zur allgemeinen Relativierung aller Begriffe und Werte, der notwendig in das Chaos führt, muß also der Wille entgegengesetzt werden zur Eindeutigkeit und damit zur Klarheit und zur absoluten Sicherheit, die niemals in einem schrankenlosen, passiven Empirismus und Positivismus gewonnen werden kann, sondern nur in aktiven, aus irrationalen Willensuntergründen entspringenden und von dem Blick auf das oberste Ziel geleiteten Handlungen. Dieses irrationale Aktive am Beginne jeder und gerade der exaktesten Wissenschaft ist aber zugleich das Erbliche und damit rassisch Bedingte.

So kehrt nach Entfernung allen Talmudgeistes die Wissenschaft wieder zu ihrer ursprünglichen Bestimmung zurück, die jetzt aber ins volle Bewußtsein gerückt ist:

[1]) Es sei hier an Literatur zur Relativitätstheorie genannt: Ph. Lenard, „Über Relativitätstheorie, Äther und Gravitation", 1921. „Über Äther und Uräther", 1922, 2. Auflage (mit einem Mahnwort an deutsche Naturforscher).

[2]) Hier seien außer den bereits angeführten Schriften vor allem die neueren Bücher genannt: „Die Grundlagen der Geometrie", 1933, und „Die Methode der Physik", 1938.

[3]) Siehe hierzu H. Dingler, „Der Zusammenbruch der Wissenschaft", 1926; „Metaphysik als Wissenschaft vom Letzten", 1929; „Das Handeln im Sinne des höchsten Zieles", 1935. Ferner F. Requard, „Wissenschaftliche Strenge und Rasse", Zeitschrift f. d. ges. Naturwissenschaft, 4. Jahrg., S. 342.



Aus dem Volke geboren, diesem eine blanke Waffe zu sein gegen alle Gefahren, die seine Sicherheit bedrohen und so mitzuhelfen am wahren Fortschritt der Menschheit.

Mit dieser Erkenntnis verschwindet dann von selbst die unselige Trennung zwischen Philosophie und Naturwissenschaft, die dem jüdischen Spaltpilz notwendige, aber auch willkommene Vorbedingung seiner Betätigung war.

Aus Not und Zusammenbruch erhebt sich so die Naturwissenschaft neu wie Phönix aus der Asche. Noch stehen wir am Beginne dieser Neugeburt. Aber der Tag ist nicht fern, wo die Ära Einstein als eine der seltsamsten und traurigsten Verirrungen des Menschengeistes klar vor aller Augen stehen wird. Daß auch hier der Geist deutscher Forscher die wankend gewordene Stellung gehalten hat und die Wende nun heraufzuführen im Begriffe steht, muß uns mit unbändigem Stolz erfüllen. Die Lücken sind geschlossen, durch die der Feind hereinkam. Nun ist seine endgültige Niederlage nicht mehr aufzuhalten.

Die katholische Kirche und die Judenfrage

Von

Josef Roth

I. Die ideelle Verjudung der Romkirche

Die römisch-katholische Kirche legt allen Menschen aller Zeiten, ohne Unterschied der Völker und Rassen und ohne Rücksicht auf den Entwicklungsstand der menschlichen oder nationalen Kultur, ein und dieselbe Glaubens- und Sittenlehre vor; alle Menschen sollen konfessionell uniformiert werden und sich schließlich einmal in der einen „Herde" unter einem „Hirten" in einem „Schafstall" zusammenfinden. Dieser Universalismus muß grundsätzlich auch den Rassegedanken ablehnen, wie er der nationalsozialistischen Weltanschauung zugrunde liegt.

So ist auch die Judenfrage für eine universalistische Kirche keine Rassenfrage, sondern eine konfessionelle Angelegenheit; die Judenfrage ist für die katholische Kirche mit der Taufe des Juden gelöst und erledigt. Wohl kam im Laufe einer fast 2000jährigen Geschichte auch bei katholischen Menschen und Kirchenfürsten arischen Blutes die rassische Abneigung gegen das Judentum in Äußerungen und Maßnahmen instinktmäßig gelegentlich zum Durchbruch; es durfte aber nicht zu bewußtem rassemäßigem Denken kommen, wenn nicht die katholische Lehre an der Wurzel getroffen werden sollte. Wo sich in der Kirche theoretischer oder praktischer Antisemitismus findet, da wird er konfessionell begründet, auch wenn er vom gesunden Instinkt deutscher, spanischer oder sonstiger Priester arischer Abstammung getragen ist.

Es gibt in der römisch-katholischen Kirche eine konfessionell begründete antijüdische Tradition, wie es eine philosemitische Tradition gibt (eine Illustration zur romkirchlichen Praxis der complexio oppositorum).

Zum Judentum Stellung zu nehmen sah sich die christliche Kirche von Anfang an gezwungen, insofern die Person ihres Stifters jedenfalls rechtlich, vielleicht auch rassisch dem Judentum entstammt und insofern die Kirche von Anfang an jene jüdische Literatur, die man Altes Testament zu nennen pflegt, zum eisernen Bestand ihres eigenen Offenbarungsgutes rechnete.

Die Frage: War Jesus, der Stifter der christlichen Kirche, ein Jude? soll hier nicht beantwortet werden, sie wird meines Erachtens wohl überhaupt nicht endgültig und eindeutig entschieden werden können. Der Wortlaut der Bibel und viele sonstige zeitgenössische Berichte sprechen eindeutig für die Rassezugehörigkeit

Jesu zu den Juden; viele Worte, Taten und Haltungen Jesu, wie sie uns dieselbe Bibel überliefert, sprechen dagegen. Die Bibeltexte sind oft so unsicher, zweideutig und widerspruchsvoll, daß auf Grund dieser Texte weder eine zuverlässige Lebensgeschichte Jesu geschrieben, noch ein endgültiges Urteil über die Rassezugehörigkeit Jesu gewonnen werden kann. Tatsache ist aber, daß sowohl in der Glaubenslehre der katholischen Kirche wie in der gesamten katholischen Literatur Jesus seiner menschlichen Natur nach immer nur als Jude bezeichnet wird, allerdings nur hinsichtlich seiner Abstammung mütterlicherseits. Denn nach katholischem Dogma hatte Jesus keinen irdischen Vater; die zeugende Kraft in der Mutter Jesu war nach katholischer Lehre „die Wunderkraft des transzendentalen göttlichen Heiligen Geistes". Insofern hat es die katholische Apologetik bei Behandlung der Frage der Rassezugehörigkeit Jesu leichter als jene evangelische Theologie, die die menschliche Existenz Jesu nicht auf das Wunder der Jungfrauengeburt zurückführt. Schon deshalb, weil sie Jesus dem Judentum entstammen läßt, kann die katholische Kirche niemals einen ernsthaften Kampf gegen das Judentum als Rasse führen.

Die katholische Kirche hat auch von Anfang an das Alte Testament als „vom Heiligen Geist inspiriert" betrachtet, als göttliche Offenbarung in gleicher Weise wie das Neue Testament anerkannt und in den Kanon der heiligen Schriften aufgenommen. Schwierige Offenbarungsinhalte, wie die Schöpfungsgeschichte, die Patriarchengeschichte, das Hohelied, die Fragen der Entstehung des Alten Testaments, besonders des Pentateuchs, der Inspiration usw. behandelt sie mit einer erfinderischen Exegese. Das Alte Testament nun wurde mit ausschlaggebend für die Aufstellung und Begründung einer ganzen Reihe von geltenden Glaubenssätzen, Sittenlehren und liturgischen Vorschriften, sei es unmittelbar auf Grund der alttestamentlichen Bibeltexte, sei es mittelbar, insoweit das Neue Testament das Erbe des Judentums aus dem Alten Testament übernahm.

Das Alte Testament ist z. B. eine hervorragende dogmatische Quelle für den katholischen Sünden-, Erlösungs- und Messiasbegriff, für die Lehre über die Engel und die Teufel, für die Lehren über den Urstand der Menschheit, für die Lehren über die Eschatologie des einzelnen Menschen (über das Fegefeuer und die Auferstehung von den Toten). Vom Alten Testament übernahm die katholische Kirche die Vermenschlichung Gottes und zahlreiche religiöse Begriffe wie Gottes- und Himmelreich, Menschensohn usw. (Vom jüdischen, protestantisch gewordenen Staatsrechtslehrer Friedrich Julius Stahl [† 1861] übernahm übrigens die neuere katholische Dogmatik ihren Kirchenbegriff: die Kirche wird seitdem als rechtlich organisierte Heilanstalt definiert.)

Das Alte Testament ist aber auch eine unmittelbare Quelle für die katholische Ethik. Um auch hier nur einiges zu erwähnen: als Erbe des Judentums hat die Kirche die Verbotsethik des Dekalogs, die Kasuistik, die äußere Werkheiligkeit und das Lohnmotiv (mit der Himmel-Hölle-Theologie) übernommen. Noch heute werden in den Volksschulen einzelner deutscher Länder unseren Kindern die ersten Moralgrundsätze systematisch an Hand der (manchmal recht zweifelhaften) Geschichten des Alten Testaments beigebracht. Vor allem ist das

Kernproblem der Ethik, worin sich germanische und jüdische Handlungsweise grundsätzlich unterscheidet: nämlich, ob es darauf ankommt, eine Tat und eine Haltung im Leben zu verwirklichen, weil man sie für recht ansieht, oder ob man sein Verhalten deshalb moralisch einrichtet, weil dafür ein Lohn (im Diesseits oder im Jenseits) versprochen ist — dieses Kernproblem der Ethik ist von der katholischen Moral zugunsten der jüdischen Ethik entschieden.

Endlich hat die katholische Liturgie von der Synagoge sehr viele Gebräuche und Einrichtungen übernommen, und die Priester müssen sich heute oft sehr mühen, sie unserem Volke verständlich zu machen. Die Kirchengewänder, der Weihrauch, die Anlage des Altars, Opferidee und Opferritual, die Zeremonien bei der Taufe, bei der Priester- und Bischofsweihe, bei der Eheschließung, bei vielen Segnungen und sonstigen Sakramentalien, die Gebetstexte des täglichen priesterlichen Breviergebets, die Exorzismen, die Taufnamen, die Feste des Kirchenjahres usw. gehen großenteils auf das Judentum zurück. Erst die Kenntnis des Judentums mit seinen Sitten und Gebräuchen erschließt das volle Verständnis für diese kirchlichen Zeremonien, insbesondere auch für die sonst schwer faßbare Meßliturgie. Bei dieser Gelegenheit sei eingehender nur auf folgendes hingewiesen: bei der katholischen Trauung spricht der Priester nach dem römischen Rituale über die Braut die Worte: sit amabilis viro suo ut Rachel, sapiens ut Rebekka, longaeva et fidelis ut Sara. Diese drei alttestamentlichen Jüdinnen Rachel, Rebekka und Sara sollen unseren deutschen Frauen Vorbild sein; Rachel, die Jakob neben seinen übrigen Frauen einst gegen gutes Geld eingehandelt hatte, und Rebekka sowie Sara, die beide von ihren Männern Abraham und Isaak mit der Aussicht auf reichen Gewinn gegenüber fremden Männern als ihre eigenen Schwestern ausgegeben worden waren. Jede deutsche Frau müßte sich schämen, mit diesen Jüdinnen in einem Atemzug genannt zu werden, und die Kirche empfiehlt sie gerade bei der Feier der Eheschließung als Vorbild! (Freilich verstehen die meisten Frauen vor dem Traualtar nichts von dem Latein, das über sie gesprochen wird.)

Es wird noch eingehender religionswissenschaftlicher Untersuchungen bedürfen, die von der Kirche sorgsam gehüteten geheimnisvollen geistigen Fäden zwischen Judentum und Katholizismus aufzuzeigen. Jedenfalls weisen Dogma, Morallehre und Liturgie der katholischen Kirche eine jüdische Substanz auf, in der das Judentum weiterlebt und weiterwirkt. Gerade deshalb kann und muß man von einer statischen Verjudung der katholischen Kirche sprechen. Die katholische Kirche ist nicht so sehr, wie wir später noch sehen werden, personell, als vielmehr ideell vom Judentum durchsetzt. Papst Pius XI. († 1939) konnte am 7. September 1938 bei einem Empfang belgischer Pilger sagen: „Der Antisemitismus ist unzulässig. Durch Christus und in Christus sind wir geistige Nachkommen Abrahams. Wir sind geistig Semiten."

Eine Los-von-Moses-Bewegung, wie sie etwa die „Deutschen Christen" seit 1934 in der evangelischen Kirche eingeleitet haben, frißt darum die Substanz der römisch-katholischen Kirche an. Gerade diese geistige Verjudung aber macht die katholische Kirche und ihre orthodoxen Bekenner im Kampfe gegen das Judentum impotent. Wo trotzdem katholische Menschen



gegen das Judentum grundsätzlich etwas unternahmen, da waren es, wie schon oben gesagt, Menschen, in denen das gesunde Blut stärker war als das katholische Dogma.

Alle Schüler und Apostel Jesu waren Juden; manche von ihnen, wie Petrus und Jakobus, waren nach den biblischen Berichten so verankert in der jüdischen Tradition, daß sie zeitlebens den jüdischen Ritualgesetzen treu blieben und die Beobachtung dieser Gesetze auch von den nichtjüdischen Christen, den sogenannten Heidenchristen, fordern wollten. Der Jude Paulus war es dann, der auf dem sogenannten Apostelkonzil gegen Petrus und Jakobus die äußere Unabhängigkeit der Kirche von der Synagoge durchsetzte, aber mit vielen seiner Thesen die geistige Verjudung des Christentums in Dogma und Moral festlegte. Daher konnte auch der bedeutendste und gefährlichste Gegner der jungen Kirche, Marcion († um 160), sich nicht behaupten. Der Kern der Lehre Marcions war ein schroffer Antisemitismus; er wollte vor allem das Christentum als selbständige Religion von jedem Zusammenhang mit dem Judentum loslösen, das Alte Testament aus dem Kanon der heiligen Bücher ausscheiden, die alttestamentlichen Zitate aus dem Neuen Testament entfernen.

Wie die Verjudung des innerkirchlichen Dogmen- und Moralsystems trotz starker germanischer Gegenkräfte im Mittelalter voranschritt, dies näher aufzuzeigen wird besonderen, kirchlich nicht gebundenen dogmengeschichtlichen und religionswissenschaftlichen Forschungen vorbehalten bleiben müssen.

Eine entscheidende und offenkundige, wenn auch weithin unbekannte Förderung erfuhr dieser Verjudungsprozeß durch Ignatius von Loyola († 1556) und den von ihm gegründeten Jesuitenorden. Wir geben einem unverdächtigen Gelehrten das Wort, der wie selten jemand in den vatikanischen Archiven und in der Kirchengeschichte Bescheid weiß, dem Prälaten Paul Maria Baumgarten, der in seinem Buche „Neue Kunde von alten Bibeln" (1922, Verlag Franz Acker, Krumbach) schreibt:

„Es ist nicht allgemein bekannt, daß Ignatius von Loyola ein fast fanatischer Judenfreund gewesen ist. Mit seiner begeisterten Liebe zu den Juden und den Judenabkömmlingen ist er der Urheber aller der großen Schwierigkeiten geworden, vor die sich die Gesellschaft Jesu in Spanien gestellt sah, als die überreiche Fülle der Judensprößlinge in ihren Reihen die spanische öffentliche Meinung auf das höchste erregte.

Wenn Ignatius einen gerade getauften Juden, Giovanni Battista Romano, in die Gesellschaft aufnahm, wenn unter den Genossen der ersten Stunde mehrere waren, die jüdischer Abstammung oder jüdischer Verwandtschaft sich erfreuten, dann kann man es den spanischen Ordensoberen gewiß nicht übelnehmen, wenn sie unbesehen jeden halbwegs brauchbaren Judensproß auch aufnahmen. Unter den ersten Genossen des Gründers war Nikolaus de Bobadilla, von dem es heißt, daß sein Vater ein tornadizo gewesen war, der por sus dies fué a la pila. [Bobadilla war übrigens 1542—48 in Deutschland als Fürstenbeichtvater, bei Religionsgesprächen und auf Reichstagen tätig; Übereifer und Schroffheit seiner Sprache machten ihn schließlich in Deutschland unmöglich. An der Abfassung der Or-

denskonstitutionen war er maßgebend beteiligt. D. V.] Nahe Verwandte eines Laynez, auch eines der ersten Väter, waren Juden. Der berühmte erste Generalsekretär der Gesellschaft, de Polanco [der auch noch unter dem 2. Ordensgeneral, Laynez, und unter dem 3. Ordensgeneral, Borgia, auf seinem einflußreichen Posten blieb. D. V.], stammte von Juden ab. Der selige Juan d'Avila, der selber nie Jesuit geworden war, hatte zahlreiche seiner Schüler und Anhänger an die Gesellschaft Jesu gegeben. Selbst Judensprößling, schrieb er an den Provinzial de Araoz, den Neffen des Ignatius, es sei nicht gut, wenn bei der Gründung des Kollegs von Granada noch mehr seiner Schüler verwendet würden, da es sonst leicht heißen könnte, man gründe dort eine Synagoge. Der Jesuit Rodriguez schrieb aus Spanien an den Jesuitengeneral am 31. Januar 1567: Die Gesellschaft Jesu ist in diesem Lande allgemein in übelstem Rufe wegen der so zahlreichen in die Gesellschaft aufgenommenen Leute einer Rasse, die hier so verhaßt ist.

Wiederholt hat Ignatius von Loyola sich dahin ausgesprochen, daß er lebhaft wünsche, selbst dem jüdischen Stamme anzugehören . . . Alle Vorstellungen oft sehr dringlicher Art, die dem Gründer über die Gefährlichkeit der rudelweisen Aufnahme von solchen Leuten gemacht wurden, ließen ihn völlig kalt." (So Baumgarten in dem erwähnten Werke, Seite 391 f.)

Auch der erste Kardinal aus dem Jesuitenorden, Francesco Toledo, während eines Vierteljahrhunderts apostolischer Prediger und Vertrauensmann von sieben Päpsten († 1596), war Jude. Wiederum berichtet Prälat Baumgarten: „Für die Richtigkeit der jüdischen Abstammung Toledos haben wir das sachverständigste Zeugnis, das wir uns wünschen können: jenes des spanischen Botschafters. Die Gründe, die er anführt, sind entscheidend . . . in den Kreisen der Jesuiten war es damals allgemein bekannt, daß Toledo jüdischer Abkunft sei. Als der Prozeß wegen irriger Lehren des spanischen Erzbischofs Carranza in Rom jahrelang verhandelt wurde, erhob die spanische Inquisition den schärfsten Protest dagegen, daß etwa Toledo, der Judenabkömmling, irgendwie damit befaßt werde, daß er irgendwie dahineinreden dürfe. Man kann sich leicht denken, mit welchen Gefühlen der allmächtige Kardinal Toledo die Verhandlungen der 5. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu verfolgte, die 1593 zu dem fast einstimmigen Beschlusse kam, in Zukunft keinerlei Neuchristen, d. h. also praktisch Judenabkömmlinge, mehr aufzunehmen." (So Baumgarten, Seite 314.)

Sehr bedeutsam ist, daß der Nachfolger des Ignatius in der Ordensleitung, der schon erwähnte Ordensgeneral Laynez († 1565), Jude war, wie dies selbst P. Ludwig Koch S. J. in den „Stimmen der Zeit" (Septemberheft 1925, S. 442) zugeben muß. Denn es war gerade Laynez, der nicht nur bei der Abfassung der Konstitutionen des Jesuitenordens, sondern auch auf dem Konzil von Trient (1545—63) bei der Festlegung der katholischen Glaubenssätze und beim Ausbau der katholischen Kirchenverfassung eine entscheidende Rolle spielte. Laynez wurde nacheinander von den Päpsten Paul III., Julius III. und Pius IV. zum päpstlichen Theologen für das Konzil bestimmt. Führend tätig war Laynez bei der Dogmatisierung der Rechtfertigungslehre, der Lehre über die Erbsünde, der Lehre über die Glaubensquellen und der Lehre über die päpstliche Unfehlbarkeit, betreff welcher er (über das heute geltende Dogma hinausgehend) sagte, daß die

Bischöfe ihre Jurisdiktionsgewalt nicht unmittelbar von Gott, sondern vom Papste hätten. Laynez war auch Vertreter des straffsten kirchlichen Zentralismus. Allerdings verhinderten damals noch die Verfechter der Konziliartheorie und politische Umstände die Definierung des Dogmas von der päpstlichen Unfehlbarkeit und Universalgewalt, die dann 1870 auf dem Vatikanum erfolgte. Laynez war es, der die deutschen Reformforderungen auf dem Konzil in den Hintergrund drängte, dafür aber den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen katholischer und evangelischer Auffassung des Christentums herausstellte. Formalismus und Vergesetzlichung auf dem Gebiet des religiösen Lebens lagen ihm, dem Juden, im Blute; diesen seinen Geist drückte er den Entscheidungen des Konzils von Trient auf und vertiefte damit jene Verjudung, die seit dem Urchristentum bereits festgelegt war.

Eine besondere Form gab sich dieser Geist im Jesuitenorden, der seinerseits der katholischen Kirche seinen Stempel aufdrückte. Der Jesuitenorden hat seit 400 Jahren in der Kirche eine Reihe von Schlüsselstellungen besetzt, auch in Deutschland; als geistliche Leiter, Spirituale, sitzen Angehörige des Jesuitenordens heute in jedem deutschen Priesterseminar, sie stehen an der Spitze zahlreicher kirchlicher Organisationen, betätigen sich mit Vorliebe als Studentenseelsorger, beeinflussen maßgebend die kirchliche Wissenschaft, sind führend in der Exerzitienbewegung usw.

Die Verjudung des Jesuitenordens hielt unter den Ordensgeneralen nach Laynez an. Näheres darüber bringt auch der schon erwähnte P. Ludwig Koch S. J. in den „Stimmen der Zeit", Septemberheft 1925, S. 435 ff. Ende des 16. Jahrhunderts erzwangen schließlich die allgemeinen politischen Ereignisse und die inneren Schwierigkeiten, die die Juden dem Orden machten, eine antijüdische Ordensgesetzgebung: die Ordensversammlung vom 23. Dezember 1593 verbot für alle Zukunft die Aufnahme von Kandidaten aus jüdischen Familien in den Orden.

Die Anwendung des Beschlusses führte zu schweren Auseinandersetzungen im Orden. Den Juden zu Hilfe kam damals vor allem das einzige Ordensmitglied, das den Ordensgründer noch persönlich kannte, der greise P. Ribadeneira (1526—1611). Dieser Lieblingsschüler des Ignatius kannte die Denkungsart des Ordensgründers und war unter Berufung darauf ein Gegner des Ordensgesetzes von 1593; in diesem sah er nicht nur einen „Verstoß gegen die Liebe Christi", sondern auch eine bedenkliche Lockerung der einmal festgelegten Ordensverfassung. Ribadeneiras Vorstellungen hatten Erfolg: schon 1608 wurde durch die Generalkongregation des Ordens das Gesetz von 1593 bedeutend gemildert. 1923, bei der Angleichung der Ordenskonstitutionen an den neuen Codex Juris Canonici von 1918, traten weitere Milderungen ein; z. B. soll nunmehr die Abstammung mütterlicherseits überhaupt keine Rolle mehr spielen.

Fassen wir zusammen: Der Jesuitenorden war in der Zeit seiner Gründung und Konsolidierung ideell und personell stark verjudet. Der Ordensgründer war offenkundig judenfreundlich. In der Zeit seiner Überjudung gab sich der Orden die geistigen Marschlinien und die Arbeitsmethoden, die heute noch maßgebend sind. Die katholische Kirche, insbesondere auch in Deutschland, steht seit Jahrhunder-

ten unter dem überragenden Einfluß des Ordens. So wie die katholische Kirche heute ist, ist sie im wesentlichen seit dem Konzil von Trient, seit Laynez. Eine kommende, ins einzelne führende Darstellung des Einflusses des Judentums auf die Kirche wird ein besonderes Augenmerk auf die Zusammenhänge zwischen Judentum und Jesuitenorden, Jesuitenorden und katholischer Kirche richten müssen.

II. Die personelle Durchsetzung der Romkirche mit Juden

Von der Urkirche und von den ersten Zeiten des Jesuitenordens abgesehen, kann man von einer starken personellen Durchsetzung des katholischen Kirchenvolkes, der katholischen Orden und der katholischen Hierarchie mit Juden wohl kaum sprechen. Nachdem der Schwerpunkt des Christentums aus Jerusalem nach Rom sich verlagert hatte, rekrutierte sich die Kirche in der Hauptsache aus Nichtjuden. Da die Juden der christlichen Mission im wesentlichen unzugänglich blieben, wurde mit dem Begriff Jude schließlich ohne weiteres der eines Christenfeindes verbunden. Unter diesem Gesichtspunkt ist auch die Judengegnerschaft einiger Kirchenväter und sind die Maßnahmen der mittelalterlichen Kirche und Christenheit, sowie einzelner Orden gegen die Juden zu beurteilen. Welche Rolle die Juden in den Christenverfolgungen der römischen Kaiserzeit spielten, ist noch nicht ganz geklärt. Der Märtyrer Justin († 166) bemerkt einmal, daß hinter den von römischen Kaisern und heidnischen Richtern verordneten Christenverfolgungen in der Regel der Jude gesteckt habe. Bei der Verbrennung des Märtyrers Polykarp von Smyrna († 155), so wird berichtet, seien wie gewöhnlich die Juden am geschäftigsten gewesen (durch Herbeischleppen von Holz usw.).

Jm Mittelalter widmeten sich besonders die Dominikaner in Spanien der Judenbekehrung. Gegen die zahlreichen Scheinbekehrungen (der Marrannen) ging die spanische Inquisition seit 1480 scharf vor. 1534 errichtete Ignatius von Loyola zu Rom ein noch bestehendes Heim für jüdische „Konvertiten", 1549 wurde von dem besonders judenfreundlichen Papst Paul III. ein Institut für Judenmission errichtet. In Frankreich waren erst im 19. Jahrhundert mehrere hervorragende jüdische „Konvertiten" für die Judenbekehrung oder auch innerkirchlich politisch mit Erfolg tätig, so die Gebrüder Lémann (Priester der Erzdiözese Lyon), der Abbé Bauer (der Lieblingsprediger der klerikalen und politisch sehr aktiven Kaiserin Eugenie, der Gemahlin Napoleons III.) und besonders die Gebrüder Ratisbonne, die 1843 zu Paris die Ordensgenossenschaft der „Töchter unserer lieben Frau von Sion" zur Erziehung jüdischer „Konvertiten" gründeten; Zentrale für die österreichischen Länder wurde das „Kloster Unserer lieben Frau von Sion" in Wien. Hier wurde unter Dollfuß-Schuschnigg auch das katholische „Pauluswerk" zur Judenbetreuung gegründet; Geschäftsführer war der jüdische Kaplan Österreicher, Protektor war Kardinal Innitzer. Seit 1917 arbeitet in England die Catolic Guild of Israel mit Zweigstellen in Nordamerika, Frankreich, Holland und Polen für die Judenbekehrung; Hauptmitarbeiter ist



der Jesuitenpater Day. In Deutschland (Altreich) besteht und bestand keine ähnliche Einrichtung, doch haben hier einzelne katholische Juden von sich reden gemacht, wie etwa der geistliche Studienrat Leo Mergentheim in Düsseldorf, der in der Systemzeit durch Rundfunkvorträge bekannt wurde, dann der Dominikanerpater Schlesinger und einige andere. Nach 1933 übernahm die Betreuung der 150—200000 katholischen Nichtarier in Deutschland — diese Zahl wird von kirchenamtlicher Seite angegeben — der Raphaelsverein und auch der Caritasverband; 1939 wurden zu diesem Zwecke etwa 100000 RM. zur Verfügung gestellt. Die Fuldaer Bischofskonferenz 1939 sagte dem Hl. Stuhl dafür Dank, daß er die Unterbringung von 3000 katholischen Nichtariern in Brasilien vermittelt habe.

Die Statistiken über den Religionswechsel der Juden in Deutschland berichten, daß von 1900—1932 zur katholischen Kirche etwa 1900, zur evangelischen Kirche etwa 12300 Juden übertraten (hauptsächlich in den Großstädten). Während nun vor 1933 jährlich durchschnittlich etwa 60 Juden, im Jahre 1931 dann 77 und 1932 89 Juden katholisch wurden, traten im Jahre 1933 plötzlich 304 Juden, 1934 234 Juden zur katholischen Kirche über. (Vergleichshalber mag erwähnt werden, daß in den Jahren 1900—1920 jährlich etwa 450 Juden zur evangelischen Kirche übertraten; in der Systemzeit waren es jährlich etwa 240, 1932 241, 1933 dann plötzlich 993 und 1934 waren es etwa 460.) Daß es sich bei dem plötzlichen Hinaufschnellen der Zahl der jüdischen „Konvertiten“ von 1932 auf 1933 nicht um religiöse Bekehrungsmotive handeln konnte, dürfte auch den christlichen Kirchen klar sein.

Seit 1938, also seitdem die Dringlichkeit des Judenproblems auch in einigen außerdeutschen Ländern brennend wurde und man sie teilweise auf gesetzgeberischem Wege zu beseitigen versuchte, haben Juden in größerer Zahl auch in Ungarn, Polen, Italien, Jugoslawien und im nunmehrigen Protektoratsgebiet einen Religionswechsel vorgenommen. Die katholische Kirche übte dabei eine besondere Anziehungskraft aus. Ende 1938 traten in Lemberg rund 7000 Juden zur katholischen Kirche über. In Przemysl und Drohobycz (Ostgalizien) wurden seitdem von der katholischen Kirche besondere Religionskurse für Juden mit 3- und 6monatiger Dauer durchgeführt. Stark war im Jahre 1938 auch die Übertrittsbewegung von Juden zur katholischen Kirche in Triest und anderen italienischen Städten. Auch in Jugoslawien, z. B. in Zagreb mit seinen 9000 Juden, traten viele aus der mosaischen zur katholischen Religion über. Die wahllose Aufnahme der Juden durch den Zagreber Erzbischof Stepinac wurde von der Bevölkerung als sehr befremdlich empfunden. Am 12. Januar 1939 erließ dieser Erzbischof ein Rundschreiben mit der Bitte um finanzielle Mittel für die jüdischen Emigranten, die sich in Jugoslawien aufhalten. Der deutsch-evangelische Landesbischof in Zagreb hat dagegen seine Geistlichkeit angewiesen, Anträge von Juden auf Übertritt und Taufe abzulehnen. Vor dem März 1939 lief auch in der Tschecho-Slowakei eine Übertrittsbewegung von Juden zur katholischen Kirche an, auch die tschechischen Bischöfe erließen Anweisungen über die Aufnahme von Juden in die Kirche.

Falsch dürfte die Behauptung sein, daß eine Reihe von Päpsten jüdisch war. Ein Papst jüdischer Abstammung war (abgesehen von Petrus und seinen

ersten Nachfolgern) wohl Zosimus (417—418). Dem Liber Pontificalis zufolge war er zwar Grieche; da aber sein Vater Abraham hieß, so schloß Harnack gewiß mit Recht, daß er jüdischer Abkunft gewesen sei. Nicht zum allgemein anerkannten, aber doch zum Gegenpapste brachte es Petrus Leonis, oder wie man ihn nannte, Pierleoni, dessen Urgroßvater vom Judentum zum Christentum übergetreten war. Pierleoni wurde 1130 zum Papst gewählt und trug den Namen Anaklet II. (1130—1138); nicht weniger als 30 Kardinäle hatten dem reichen Manne, dessen Familie unter Gregor VII. zu Macht und Vermögen gelangt war, ihre Stimme gegeben. In der großen Prozession, die ihn als Papst begrüßte, zogen Vertreter der jüdischen Gemeinde Roms mit der Thora unter Führung von Rabbinern mit. Nur 9 Kardinäle waren für Gregor Guidoni, der jedoch als Innozenz II. (1130—1143) die Oberhand gewann, da sowohl König Lothar von Deutschland als auch die Könige von Frankreich, England und Kastilien und, was damals mehr als eine Krone wog, Bernhard von Clairvaux sich für ihn erklärten.

Das ganze Mittelalter hindurch bis heute waren jedoch die Päpste häufig die Beschützer der Juden, wie selbst das katholische Lexikon für Theologie und Kirche 1933, V. Sp. 684, zugeben muß. In Italien blieben die Verhältnisse für die Juden im großen und ganzen am günstigsten. Die Päpste zogen gerne Juden als Finanzleute und als Ärzte an ihren Hof. So war der Leibarzt des Papstes Innozenz VIII. (1484—92) Jude. Dieser ließ dem sterbenden Papst das Blut von drei zehnjährigen Knaben einflößen, wofür jeder 1 Dukaten erhielt. Der Erfolg: Judaeus quidem fugit et Papa sanatus non est; so Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom VII, 306.

Fest steht ferner, daß das Judentum da und dort auch in die höheren Kirchenämter, in das Kardinalat und Episkopat, vordringen konnte; es sei nur an den Ölmützer Erzbischof Kohn erinnert, der allerdings 1904 abdanken mußte. Im übrigen bleibt der geschichtlichen Forschung zum Thema „Judentum und Kirchenführung“ noch sehr viel zu tun übrig; insbesondere müßten noch genaue Untersuchungen angestellt werden über die Päpste, denen jüdische Abstammung gelegentlich nachgesagt wird, wie die Borgias, Pius IX. u. a. m.

III. Das katholische Judenrecht

Die Forschung wird im einzelnen auch feststellen, daß sich die frühmittelalterliche westliche Kirche aus konfessionellen Gründen auf zahlreichen Kirchenversammlungen auch mit der Judenfrage befaßte und antijüdische Gesetze erließ. Das Konzil von Elvira 306 verbot den Christen, mit den Juden an einem Tisch zu essen und ihre Töchter an Juden zu verheiraten. Im Jahre 581 verbot das Konzil von Macon, den Juden Ämter zu übergeben, die es ihnen ermöglichten, Strafen über die Christen zu verhängen. Auf einer Kirchenversammlung zu Paris 614 findet man die Forderung, daß kein öffentliches bürgerliches oder militärisches Amt einem Juden übertragen werde. Einzelne Orden sperrten sich in ihren Verfassungen gegen die Aufnahme von Juden. Auf späteren Kirchenversammlungen wurde den Christen verboten, die Hilfe von jüdischen Ärzten, Apothekern, Die-



nern oder Ammen in Anspruch zu nehmen, in jüdischen Häusern oder Familien zu wohnen. Das 4. Laterankonzil 1215 erhob nochmals die Forderung, Juden kein öffentliches Amt anzuvertrauen; Zuwiderhandelnde sollen bestraft, Juden abberufen und ihrer Einnahmen zugunsten der Armen enteignet werden. Das Konzil von Avignon 1409 verbot den Christen Geldgeschäfte mit Juden. Parallel mit diesen Gesetzen gegen die Juden gehen die mittelalterlichen Judenverfolgungen.

Schließlich fanden sich in dem allerdings weitverzweigten und unübersichtlichen kirchlichen Gesetzbuch, dem Corpus juris canonici, das bis 1918 in Geltung war, im 6. Abschnitt De Judaeis, folgende Grundsätze hinsichtlich der Behandlung der Juden:

1. Die Juden dürfen im Schoße der christlichen Völker bei freier Religionsübung leben, sie haben sich aber alles dessen zu enthalten, was die Christenheit in ihren religiösen Gefühlen verletzen könnte.

2. Die Ansässigmachung der Juden ist zu beschränken und es ist dahin zu wirken, daß sie womöglich zusammenwohnen.

3. Christen sollen Juden weder als Ärzte noch als Krankenpfleger gebrauchen.

4. Die Juden dürfen kein öffentliches Amt bekleiden, insbesondere kein Regierungs-, Richter- oder Lehramt, letzteres wohl aber an jüdischen Schulen. (Innozenz III. nennt es einen absurden Gedanken, daß ein Lästerer Christi gegen einen Christen eine Machtbefugnis ausüben solle.)

5. Der Christ darf dem Juden nicht als Dienstbote dienen.

6. Das jüdische Erwerbs- und Handelsleben soll einer strengen Kontrolle unterworfen sein, um die christlichen Völker vor Auswucherung zu beschützen.

7. Ehen zwischen Christen und Juden sind, weil disparitas cultus vorliegt, strenge verboten. Von diesem trennenden Ehehindernis sei durch die Kirche niemals eine Dispens zur Eingehung einer jüdisch-christlichen Ehe zu erlangen.

Dies waren die Bestimmungen der mittelalterlichen Kirche zum Schutze des christlichen Volkes vor den Juden. Es muß dazu gesagt werden, daß diese Gesetze lediglich konfessionellen, nicht rassischen oder völkischen Motiven entsprungen waren und daß sie praktisch durchaus nicht immer durchgeführt wurden, nicht einmal bei der obersten Kirchenführung, wie das erwähnte Beispiel des Papstes Innozenz VIII. beweist. Ehen zwischen Juden und Christen wurden ohne weiteres gestattet, wenn die katholische Trauung und Kindererziehung sichergestellt und eine entsprechende Dispenstaxe nach Rom gezahlt wurde. Man nahm auch in keiner Weise Anstoß daran, daß christliche Dienstmädchen bei Juden dienten oder daß Juden öffentliche Ämter bekleideten usw.

Aus dieser tatsächlichen Lage hat die Kirche 1918 die Folgerungen gezogen. Das neue Kirchliche Gesetzbuch, der Codex Juris Canonici vom 19. Mai 1918, enthält nichts mehr von dem obenerwähnten mittelalterlichen Judenrecht des Corpus juris canonici, nicht einmal mehr das Wort „Jude“ findet sich im neuen canonischen Recht.

IV. Die Annäherung zwischen Romkirche und Judentum in neuester Zeit

Das Verschwinden der Judenfrage aus dem Kirchenrecht hängt sicherlich zusammen mit der allgemeinen Entmachtung der Kirche im öffentlichen Leben, ist aber ohne Zweifel auch von symbolischer Bedeutung und kennzeichnet das immer deutlicher werdende Aneinanderdrücken von Judentum und katholischer Kirche in der neuen Zeit. Dem Geiste dieser neuen Zeit ist die Kirche erlegen: sie hat die Judenemanzipation des 18. und 19. Jahrhunderts mitgemacht, und sie hat sich der Weltanschauung der „Demokratien" des 20. Jahrhunderts in vielem gleichgeschaltet. Seit dem Ende des Weltkrieges kam die Kirche vollkommen in das philosemitische Fahrwasser. Aus vielen Äußerungen maßgebender Persönlichkeiten und aus der Haltung der Kirche läßt sich dies mühelos nachweisen.

Im Vatikan selbst wurde 1926 durch die Initiative eines jüdisch-katholischen Priesters die „Gesellschaft der Freunde Israels" (Amici d'Israele) gegründet, deren von Pius XI. erwählter Generalsekretär Msgr. van Asseldonk sich wie folgt über die Ziele der Gesellschaft äußerte: „Es handelt sich um eine rein religiöse Bewegung der Liebe zum Gottesvolk Israel, keineswegs um eine kirchliche Missionsgesellschaft. Durch Predigten, Vorträge, Zeitungsartikel und Konferenzen soll die katholische Welt daran erinnert werden, daß unser gemeinsamer Gott-Vater das Volk Israel unwiderruflich auserwählt hat, was auch durch Christus und seine Jünger bestätigt worden ist. Daraus folgt, daß der Antisemitismus der Gotteslehre direkt widerspricht. Ein Appell an die katholische Geistlichkeit der ganzen Welt wird schon in den nächsten Tagen ergehen. Die Juden werden gut tun, uns nicht zu mißtrauen, sondern uns Wohlwollen entgegenzubringen." — Diesem Msgr. van Asseldonk sagte Papst Pius XI.: „Ich und einige Kardinäle sind Judenfreunde, und wir unterstützen die Gesellschaft der Freunde Israels und den Kampf gegen den Antisemitismus." Bei ihrer Gründung zählte die Gesellschaft 7 Kardinäle, 50 Erzbischöfe und Bischöfe, und in Rom allein 200, im ganzen 2000 Priester als Mitglieder. Die Gründungsversammlung leitete der einflußreiche Kardinal van Rossum, der sagte: „Die Kirche verurteilt mit der ganzen Kraft ihrer Autorität den Antisemitismus. Jeder Versuch, eine würdige und ruhige Existenz des jüdischen Volkes zu stören, wird von der katholischen Kirche als gegen den Geist ihrer Lehre scharf mißbilligt." Schon mit Dekret vom 25. März 1928 mußte allerdings diese „Gesellschaft der Freunde Israels" von der obersten Kirchenleitung plötzlich wieder aufgelöst werden, da die Denk- und Äußerungsweise vieler Mitglieder Formen angenommen hatte, die für die Kirche nicht mehr tragbar waren. Die Aufhebung dieser Gesellschaft änderte aber nichts an der betont philosemitischen Haltung der Kirche unter dem Pontifikat Pius' XI.

Bekannt ist auch das angenehme Verhältnis, welches in den letzten Jahrzehnten vielerorts zwischen den bischöflichen Stellen einerseits und den Rabbinern andrerseits bestand. Als im Jahre 1923 ein Münchener katholischer Geistlicher im Parteiverlag der NSDAP. eine Schrift gegen die Juden herausgab, ließen geldkräftige Juden die bischöfliche Behörde wissen, sie würden ihre Zuschüsse an katholisch-karitative Anstalten unterlassen, wenn der Geistliche noch weiter gegen die Juden auftrete. Es sei erinnert an den Deutschen Katholikentag in Frankfurt a. M. 1921,

auf dem der ungarische Bischof Ottokar Prohaska von Stuhlweißenburg († 1927) — ein weißer Rabe — gegen das Judentum eine Rede hielt; die Hauptstellen dieser Rede wurden dann in der katholischen Presse unterschlagen, der Bischof selbst wurde durch die Leitung des Katholikentags veranlaßt, anderntags abzureisen. Es sei die Dankadresse des Prager Katholikenkongresses 1934 an die Prager Judenschaft erwähnt. Und seit 1938 veranstalten die katholischen Kirchenführer der westlichen Demokratien, die Kardinäle und Bischöfe in USA., England und Frankreich zusammen mit jüdischen Persönlichkeiten und Organisationen gemeinsame Hetz- und Protestkundgebungen gegen Deutschland. Zum Tode Pius' XI. 1939 fand das Judentum außerordentlich warme Nekrologe. Beim Eucharistischen Kongreß in Algier 3. bis 6. Mai 1939 hat Kardinal Verdier, Paris, als päpstlicher Legat in feierlicher Weise den Großrabbiner von Algier mit den Präsidenten der jüdischen Gemeinden empfangen und in einer Ansprache betont, daß zwischen dem Katholizismus und der mosaischen Religion mystische Bande beständen und daß die Katholiken über alle Prüfungen hinweg Freunde der Juden bleiben würden.

Unter solchen Umständen kann es nicht Wunder nehmen, wenn die maßgebende katholische Literatur sich ausgesprochen judenfreundlich äußert. Von vielen Äußerungen sei nur eine erwähnt: im neuen katholischen Großen Herder-Lexikon Band I ist unter Antisemitismus zu lesen: „Der Antisemitismus ist vom christlichen Standpunkte aus abzulehnen, wenn er die Juden um ihrer Blutsfremdheit willen bekämpft . . . die katholische Kirche hat darum von jeher den Antisemitismus als solchen verworfen." Als einmaliges Kuriosum, erklärlich aus der Situation unmittelbar nach dem Kriege 1914—18, mag aber auch erwähnt werden, daß 1919 der deutschvölkische antisemitische „Schutz- und Trutzbund" in der katholischen Bonifatiusdruckerei Paderborn einen „Judenspiegel" in 6 Auflagen herausbringen konnte.

Die Behandlung der Stellung der katholischen Kirche zum Judentum und zur Judenfrage wäre unvollständig, wenn nicht auch zugleich die Stellung der parlamentarischen politisch-katholischen Parteien dazu erörtert würde. Gewiß lassen sich aus der früheren so unerfreulichen Geschichte des Zentrums, der Bayerischen Volkspartei und der Christlich-Sozialen Partei Österreichs so manche Kundgebungen gegen die Juden nachweisen. Es sei erinnert an den christlich-sozialen antisemitischen Wiener Bürgermeister Lueger. Es sei daran erinnert, daß in den 90er Jahren im Druck und Verlag des Berliner Zentrumsblattes „Germania" eine Reihe von „Katholischen Flugschriften zur Wehr und Lehr" erschien; Nr. 32 dieser Flugschriften ist betitelt: „Der ewige Pressejude oder die Mauschelperiode in der deutschen Literatur." Im Grundsätzlichen jedoch waren und wurden die Parteien des politischen Katholizismus und ihre Organe mehr oder weniger philosemitisch. Daß sie nach 1918 politische Sammelbecken des Judentums wurden, beweisen die jüdischen Wahlaufrufe und die Wahlergebnisse. Es sei auch erinnert an den Philosemitismus der Systemzeit-Zentrumsführer, etwa an den Reichskanzler Fehrenbach, der einmal sagte: „Mir wird übel, wenn ich das Wort völkisch höre"; oder an den Reichskanzler Wirth, unter dem sich ein Rathenau als Minister festsetzen konnte, oder an den Zentrumsführer Prälat

Lauscher, der am 16. Oktober 1932 in der „Germania“ erklärte, die ganze Geschichte seiner Partei beweise, daß sie antisemitische Anschauungen und Tendenzen aus weltanschaulichen wie aus verfassungsrechtlichen Gründen unbedingt ablehne und von einer Zurücksetzung unserer jüdischen Mitbürger nichts wissen wolle. Der Abgeordnete Dessauer am einflußreichen linken Zentrumsflügel und der Kölner Zentrumsführer Bankier Louis Hagen (Levy) waren jüdischer Abstammung (ersterer war Enkel eines getauften Juden). 1930 setzte das Berliner Zentrum den Vorsitzenden der jüdischen Kultusgemeinde, Karenski, sogar auf die Reichstagswahlliste, und in Nr. 423 der „Germania“ vom 11. September 1930 erschien ein „Aufruf gegen die Kulturschande des Antisemitismus“, den u. a. auch der oberschlesische Zentrumsführer Prälat Ulitzka zeichnete.

Man kann zwar ebensowenig wie von der katholischen Kirche von der Zentrumspartei sagen, daß sie personell vom Judentum stark durchsetzt war, muß aber feststellen, daß sie um so mehr judenhörig, im Kampf gegen das Judentum impotent und mitschuldig an dem zunehmenden jüdischen Einfluß auf allen Gebieten unseres Lebens war. Nicht unbeeinflußt durch jüdische Geldgeber und Koalitionsfreunde, haben die politischen Parteien der Kirche jeden völkischen Aktivismus in den Reihen der Katholiken unterdrückt oder durch die kirchlichen Behörden unterdrücken lassen. Es wird eine dankenswerte Aufgabe der nationalsozialistischen Geschichtsforschung sein, auch die Zusammenhänge zwischen dem Zentrum bzw. der Christlich-Sozialen Partei Österreichs und dem Judentum noch weiter zu klären.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Die katholische Kirche wird nie für einen klaren und entschiedenen Kampf gegen das Judentum und wird nie als Bundesgenosse im völkischen Weltanschauungskampfe in Frage kommen, weil sie damit ihre eigene Mission und ihre eigene geistige Substanz preisgeben würde. Diese Feststellung kann durch Hinweise auf die antijüdischen Maßnahmen des mittelalterlichen Kirchentums oder auf gelegentliche antisemitische Äußerungen katholischer, meist unmaßgeblicher Persönlichkeiten nicht erschüttert werden. Mit gutem Grunde betrachten die Juden die katholische Kirche mehr oder weniger als politische Schutzmacht, hinter die sie sich immer verkrochen haben und verkriechen können, wenn die Lage für sie kritisch wurde oder gefährlich werden sollte. Wegen seiner mystischen und ideellen Zusammenhänge mit dem Judentum wird der Katholizismus immer ein Gegner der völkischen nationalsozialistischen Weltanschauung sein müssen. Wenn man sich dies vergegenwärtigt, dann wird man das ganz verstehen, was § 24 des Programms der NSDAP. sagt: „Wir fordern die Freiheit aller religiösen Bekenntnisse im Staat, soweit sie nicht gegen das Sittlichkeits- und Moralgefühl der germanischen Rasse verstoßen. Die Partei bekämpft den jüdischen materialistischen Geist in und außer uns und ist überzeugt, daß eine dauernde Gesundung des Volkes nur erfolgen kann von innen heraus.“

Wir müssen die Tatsachen sehen wie sie sind: das Judentum selbst ist in Deutschland in seiner Macht vernichtet; die Kirche aber, die in vielen Beziehungen der verlängerte Arm des Judentums ist, ist da; für sie arbeitet auch auf dem Gebiete der Geschichtswissenschaft ein großer Stab von kirchlich gebundenen Gelehrten außerhalb, aber auch innerhalb unserer Hochschulen. Die Übermacht der

kirchlich gebundenen Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung zu brechen, ist eine Aufgabe der jungen nationalsozialistisch orientierten Geschichtswissenschaft. Aus deren Ergebnissen die praktischen Folgerungen in geeigneter Weise zur rechten Zeit zu ziehen, wird Aufgabe der nationalsozialistischen Staatsführung, auch der Religionspolitik, sein. Dieser Politik aber mehr als bisher und immer wieder Hilfsstellung, Rechtfertigung und Anregung zu geben, ist eine hervorragend positive Aufgabe der Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung im nationalsozialistischen Reich.

Die geistigen Grundlagen des Antisemitismus im modernen Frankreich

Von

Clemens August Hoberg

Die Grundlagen des modernen Frankreich sind in der Revolutionszeit von 1789 bis 1793 geschaffen, deren 150jähriges Gedächtnis Frankreich jetzt begeht. Das Weltjudentum nimmt an den Erinnerungsfeiern lebhaften Anteil, ohne daß jemand dadurch überrascht würde. Denn in jener Zeit hat Frankreich als erster Staat aus grundsätzlichen Erwägungen in einer feierlichen Erklärung vor aller Welt dem Judentum ausdrücklich die Gleichberechtigung zuerkannt. Frankreich ist dadurch das Mutterland der Judenemanzipation geworden, und das Weltjudentum bewahrt ihm dafür eine gewisse Dankbarkeit und Anhänglichkeit, wie überhaupt jener Gedankenwelt der Aufklärung gegenüber, aus der der Emanzipationsgedanke scheinbar in vollkommener Konsequenz und Eindeutigkeit entsprungen ist. Angesichts dieser Lage ist es einmal notwendig, die verschütteten Quellen der starken antisemitischen Bewegung in Frankreich von 1789 bis 1848 wieder aufzudecken[1]). Dieser Antisemitismus war alles andere als mittelalterlich und klerikal; er beruhte vielmehr auf den Prinzipien der Revolution und wurde unmittelbar vom frühen Sozialismus fortgesetzt. Erst Karl Marx hat die Grundlagen dieses Antisemitismus in Frage gestellt und ihn geschickt auf ein anderes Geleise gelenkt. Das soziale Leben Frankreichs fiel der Fehlentwicklung anheim, die zu der großen Niederlage des Antisemitismus in der Dreyfus-Affäre führte. Die geistigen und materiellen Grundlagen, aus denen der Antisemitismus Frankreichs ursprünglich entstanden war, wurden aber nicht aufgehoben. Ein Vergleich mit Deutschland lehrt, daß die französischen Verhältnisse durchaus einmalig sind. Trotzdem bestehen deutliche Ansatzpunkte für die Erkenntnis und Bekämpfung des gemeinsamen Feindes.

Als die Judenfrage in der Nationalversammlung anläßlich der Beratung über das in der „Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte" niederzulegende Prinzip der Gewissensfreiheit zum erstenmal aufgerollt wurde, geschah dies zunächst unter den überkommenen konfessionellen Gesichtspunkten. Der protestantische

[1]) Die antisemitische Bewegung wird im folgenden nicht in ihrer vollen Breite dargestellt. Künftige Forschungen können in dieser Richtung noch wesentliche Ergänzungen bringen. Es ist vielmehr die Absicht dieser Untersuchung, festzustellen, wie sich die geistigen Grundlagen gebildet haben, an die auch heute noch in Frankreich jeder Antisemitismus anknüpfen muß. Das Thema ist bisher weder von jüdischer noch von nichtjüdischer Seite behandelt.



Pastor Rabaud de Saint Etienne schloß seinen großen Appell für die Gewissensfreiheit mit den Worten: „Für die französischen Protestanten, für alle Nichtkatholiken in unserem Königreiche fordere ich, was Ihr für Euch selbst beansprucht: Freiheit, gleiches Recht! Ich fordere dieses auch für jenes vom Boden Asiens losgerissene und nun schon 18 Jahrhunderte umherirrende, verfolgte und gehetzte Volk, das sich unsere Sitten und Gebräuche angeeignet haben würde, wenn nur unsere Gesetzgebung ihm Zutritt in unsere Mitte gewährt hätte. Wir haben kein Recht, diesem Volk seine sittlichen Mängel zum Vorwurf zu machen, denn sie sind nichts als die Folgen unserer eigenen Barbarei, eine Folge jener erniedrigenden Lage, zu der wir es ungerechterweise selbst verdammt haben[1])." Diese unbekümmerte Gleichstellung des jüdischen Volkes mit der protestantischen Konfession ist für jene Zeit typisch. Der wackere Pastor überträgt seine und seiner ebenfalls gut französischen Glaubensgenossen Gefühle auf ein fremdes Volk und glaubt, sie dabei noch steigern zu müssen. Die gemeinsame Opposition der Juden und Protestanten richtete sich gegen den der Beratung zugrunde liegenden Entwurf, der noch in Anlehnung an Rousseau von den Erfordernissen eines öffentlichen Kultes sprach. Mirabeau stand aber voll Zorn gegen die Verteidiger dieses Entwurfes auf. Selbst von einer Duldung der übrigen Religionen neben dem öffentlichen Kult wollte er nichts wissen. „Vorherrschende Religion! Möge doch dieses Tyrannenwort aus unserer Gesetzgebung ganz verschwinden!... Das höchste Prinzip ist das Recht des Individuums (le droit de chacun), ihm muß sich alles unterordnen." Das Recht des Individuums als höchstes Prinzip bedeutet für das Gemeinwesen den Anarchismus. Der spätere Bischof von Paris, Gobel, konnte deshalb die Einschränkung durchsetzen, daß die Äußerung der freien Überzeugung die öffentliche Ordnung nicht verletzen dürfe. Damit war das Gegenprinzip gerettet; es hatte nur statt der Form des „öffentlichen Kultes" die Form der „öffentlichen Ordnung" angenommen. Der Artikel X der Erklärung der Menschenrechte lautet infolgedessen: „Niemand soll wegen seiner Überzeugung, selbst wegen der religiösen, angefochten werden, sofern nur ihre Äußerung die gesetzlich festgelegte öffentliche Ordnung nicht verletzt." Es ist richtig, daß in den Auseinandersetzungen während der Augusttage des Jahres 1789 die antijüdische Linie von der klerikalen und royalistischen Rechten, den „Schwarzen", gehalten wurde. In der Sache ging es aber nicht um Dogmen, sondern um die Verteidigung des Staates gegen den Anarchismus extremer Revolutionsdoktrinäre; sobald die Linke zur Herrschaft kam, mußte sie die gleiche Stellung einnehmen. Aus diesem Grunde ist es hochbedeutsam, wenn auch bisher wenig beachtet, daß in der „Erklärung des Menschen und Bürgers" vom 23. August 1789 die Religionsfreiheit unzweifelhaft den Erfordernissen des Gemeinwesens unterstellt ist. Dieses Gemeinwesen war Frankreich und nicht das jüdische Volk.

Das Prinzip der Gewissensfreiheit war die empfindliche Stelle der modernen Staatslehre. Hobbes, der Theoretiker des Absolutismus, hatte sogar das Recht der

[1]) Simon Dubnow, Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Bd. VIII, S. 87. Vgl. über die Emanzipationskämpfe auch Alexander Bran, Gesammelte Aktenstücke und öffentliche Verhandlungen über die Verbesserung der Juden in Frankreich, I. Bd., Hamburg 1807, und Achille-Edmond Halphen, Recueil des Lois ... concernant les Israélites depuis la Révolution 1789, Paris 1851.



Entscheidung über Glaubenssätze dem Staat zugeschrieben, trotzdem aber dem einzelnen überlassen, gemäß seinem privaten Gewissen innerlich daran zu glauben oder nicht zu glauben[1]). Damit wurde eine Unterscheidung zwischen privat und öffentlich, Glaube und Bekenntnis eingeführt, die sich später folgerichtig bis zum äußersten Individualismus und Anarchismus entwickelt hat. Denn wenn der Mensch in seinem Innersten, an der Quelle seiner schöpferischen Freiheit, privater Willkür überlassen wird, dann wird sich diese Willkür vom Zentrum aus auch im ganzen Umkreis durchsetzen. Bei Hobbes wurde die Willkür durch die Annahme eingeschränkt, daß das Volk die Staatsgewalt durch den Abschluß des Staatsvertrages verliere und der Staat mit seiner Form dann sofort absolut und unverletzlich dastehe. Diese Annahme besaß aber nur so lange Gültigkeit, als im Staat eine Art selbständiges göttliches Wesen gesehen wurde. Wenn der Staat, wie Hobbes lehrte, aus dem Willensakte der einzelnen im Staatsvertrag hervorging, so konnte dieser Vertrag seinem Ursprung gemäß nicht mehr sein als ein Akt der Selbstbestimmung des Volkes. Rousseau zog diese Folgerung und lehrte, daß der Staat der souveräne Volkswille sei. Die Einheit des Volkswillens war ihm dabei eine moralische Gewißheit. „Jedes Glied des Gemeinwesens übergibt sich demselben in dem Augenblicke seines Entstehens, so wie es sich gerade vorfindet, sich und alle seine Kräfte, von denen die Güter, die es besitzt, einen Teil bilden[2]).“ Die Revolution stellte jedoch wegen der zahlreichen sozialen Mißstände diese moralische Einheit der Nation in ihrer überkommenen ständischen Gliederung in Frage. Sieyès verkündete in seiner berühmten Schrift „Qu'est ce que le Tiers État“: „Der Dritte Stand umfaßt alle, die zur Nation gehören, und alles, was nicht Dritter Stand ist, kann sich nicht als zur Nation gehörig betrachten. Was ist der Dritte Stand? Alles!“ In Wirklichkeit war dieser sogenannte Dritte Stand aber kein Stand, sondern lediglich die Summe aller Menschen, die den traditionellen Ständen nicht angehörten und sich dadurch benachteiligt fühlten. Diesen „Stand“ an die Stelle der Nation zu setzen, bedeutete die Auflösung der Volkseinheit in eine ungeordnete Masse einzelner, nur nach privater Willkür handelnder Menschen, den Anarchismus. Als Frankreich sich diesem Zustand näherte, begegnete es dem Judentum. Das ohne staatliche Ordnung durch die Jahrhunderte fortbestehende jüdische Volk hatte sich immer schon in dieser Lage befunden und sie zum Prinzip seiner geistigen Haltung erhoben. Der Jude Baruch Spinoza hat deshalb mit scheinbarer Genialität die Entwicklung von Hobbes bis zur Französischen Revolution schon zu Lebzeiten Hobbes' vorwegnehmen können. „Was die Staatslehre betrifft“, erklärt Spinoza im 50. Brief an einen Unbekannten, „so besteht der Unterschied zwischen mir und Hobbes, nach dem Sie mich fragen, darin, daß ich das Naturrecht unangetastet lasse und daß ich der höchsten Obrigkeit in jedem Staate nur so viel Recht den Untertanen gegenüber zuerkenne, als der Menge an Macht entspricht, um die sie die Untertanen überragt“. Dieses „unangetastete“ Naturrecht besteht nach Spinoza in folgender Norm: „Was jeder, so weit er bloß unter der Herrschaft der Natur stehend betrachtet wird, als nützlich für sich er-

[1]) Vgl. hierzu Carl Schmitt, Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes, Hamburg 1938, S. 79 ff.

[2]) Contrât social. I. B., 9. Kap.

achtet, sei es durch die Leitung der gesunden Vernunft, sei es auf den Antrieb der Affekte, das darf er mit vollstem Naturrecht erstreben und auf jede Weise, durch Gewalt, durch List, durch Bitten, oder wie er es am leichtesten vermag, in seinen Besitz bringen und demgemäß jeden für seinen Feind halten, der ihn an der Ausführung seiner Absicht hindern will. Daraus folgt, daß Recht und Gesetz der Natur . . . nichts verbietet als das, was niemand will und niemand kann, daß es aber nicht den Streit, nicht den Haß, nicht den Zorn, überhaupt nichts, zu dem ein Trieb uns rät, verwirft . . . denn die Natur ist nicht in die Gesetze der menschlichen Vernunft eingeschlossen[1]).“ Das Judentum hatte dieses Raubtierrecht von Anbeginn geübt. Jetzt war ihm aber die Gelegenheit geboten, seine Urinstinkte als modernste Errungenschaft anzupreisen und sich selbst als Vorkämpfer der Freiheit darzustellen.

Der Kampf um die Gewissensfreiheit konnte deshalb nur ein Vorspiel sein. Schon am 26. August, wenige Tage nach der Verkündigung der Menschenrechte, wurde der Nationalversammlung eine Adresse der Pariser Juden unterbreitet, die den Wunsch aussprachen, man möge des jüdischen Volkes „besonders Erwähnung tun“ (faire une mention particulière) und dadurch „seinen bürgerlichen Rechten die Weihe erteilen[2])“. Das französische Volk war in einem Taumel der Begeisterung entschlossen, eine neue, gerechtere Gesellschaftsordnung herzustellen. Durch eine feierliche Erklärung wurden alle Sonderrechte der Geburt, des Standes, der Religion mit einem Schlage beseitigt. Die Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menschen, auch der Juden sollte die Grundlage der neuen Ordnung bilden. Inmitten der Verbrüderung der Franzosen fühlt sich nun eine Gruppe der Einwohnerschaft als etwas Besonderes und verlangt eine besondere gesetzliche Sicherung! Es ist überaus bezeichnend, daß die Juden sich über diese Situation mit der ihnen eigenen Unverschämtheit hinwegsetzten und allein ihrer Berechnung folgten. Sind alle Menschen gleichberechtigt und alle Juden Menschen, so sind notwendig die Juden den übrigen Menschen gleichberechtigt. Für die Öffentlichkeit sollte daher nichts berechtigter und einleuchtender erscheinen als der Wunsch der Juden, diesen logisch zwingenden Schluß durch ein förmliches Gesetz bestätigt zu sehen. Die Berechnung hat sich aber nicht als stichhaltig erwiesen. Über zwei Jahre lang tobte ein erbitterter Kampf um dieses Gesetz, das angeblich eine selbstverständliche Konsequenz aus den Menschenrechten sein sollte. Das entscheidende Gegenargument hat Abbé Maury hervorgehoben, indem er eine Formulierung des Judenfreundes Clermont-Tonnerre aufgriff: „Den Juden als Nation ist alles zu verweigern, den Juden als Menschen aber ist alles zu gewähren[3]).“ Gerade weil es so vollkommen einleuchtet, daß die Juden nach den verkündeten Vordersätzen als Menschen zwangsläufig gleichberechtigt sind, bedarf es keiner besonderen Festlegung dieser Tatsachen. Mit der allgemeinen Erklärung ist der Tatbestand erschöpft. Wird den Juden trotzdem eigens die Gleichberechtigung zuerkannt, so hat dies nach der

[1]) Theologisch-politischer Traktat, Kap. 16. Vgl. hierzu H. A. Grunsky, Baruch Spinoza, in: Forschungen zur Judenfrage, Bd. II, S. 88—115.
[2]) Dubnow, a. a. O., S. 88.
[3]) Dubnow, a. a. O., S. 94/95.



allgemeinen Erklärung notwendig den Sinn, daß die Juden nicht als Menschen, sondern als Juden gleichberechtigt sein sollen. Sie würden als partikuläre Gruppe, als Nation in der Nation, anerkannt und somit ein Privileg erhalten, nachdem soeben mit den Privilegien aller übrigen Bevölkerungsgruppen aufgeräumt war. Damals bestand noch kein französischer Nationalismus, der die Juden als fremdartig und schädlich für das französische Volkstum abgelehnt hätte. Die Franzosen glaubten vielmehr, durch die Aufhebung der bisherigen gesellschaftlichen Ordnung nichts als Menschen geworden zu sein, und sie wandten sich gegen die Juden, insofern diese noch eine Nation und nicht bloße Menschen waren. Die Auseinandersetzung spitzte sich deshalb auf die Frage zu, ob die Juden den Franzosen als Menschen gleich oder ob sie ein besonderes Volk seien.

Das Volk stand in Frankreich überall dort, wo Juden vorhanden waren, diesen feindlich gegenüber. 1790 erhoben sich die Einwohner von Libourne bei Bordeaux gegen die Juden[1]). In Bordeaux selbst kam es im selben Jahre anläßlich der Emanzipation der sephardischen Juden zu heftigen Demonstrationen, die in Paris lebhafte Besorgnis hervorriefen[2]). Der Einmarsch republikanischer Truppen in L'Isle bei Avignon löste eine völlige Austreibung der Juden aus[3]). Der Bischof von Nancy, Lafare, erhielt von seinen Wählern den Auftrag, sich — entgegen seinen eigenen Gefühlen — in der Nationalversammlung gegen die Vorlage für das Bürgerrecht der Juden zu wenden. Infolgedessen erklärte dieser Deputierte in der Sitzung vom 24. Dezember 1789: „Um der Gerechtigkeit die Ehre zu geben, muß ich bezeugen, daß die Juden Lothringen und namentlich der Stadt Nancy wichtige Dienste erwiesen haben. Allein es gibt Zwangslagen: der mir zuteil gewordene Auftrag gebietet mir, gegen den euch unterbreiteten Vorschlag Einspruch zu erheben. Es liegt dies im Interesse der Juden selbst. Sind sie doch dem Volke ein Greuel, weshalb sie auch im Elsaß der Volkswut immer wieder zum Opfer fallen. Es sind kaum 4 Monate her, daß man auch in Nancy daranging, ihre Häuser zu plündern. Ich begab mich damals zum Schauplatz der Unruhen und fragte: was habt ihr eigentlich gegen die Juden? Da erklärten mir die einen, daß die Juden das Getreide aufkauften; andere beklagten sich wieder darüber, daß sie sich allzusehr vermehrten, daß sie die schönsten Häuser in ihren Besitz brächten und sich bald der ganzen Stadt bemächtigen würden. Einer der Aufrührer setzte noch hinzu: Jawohl, hochwürdigster Herr, wenn wir Sie verlieren sollten, könnten wir es vielleicht noch erleben, einen Juden mit der Würde unseres Bischofs bekleidet zu sehen; so geschickt verstehen sie es, alles an sich zu reißen[4]).“ Die von Lafare geschilderte Volkserhebung gegen die Juden ereignete sich nach dem Sturm auf die Bastille gegen Ende Juli in ganz Elsaß und Lothringen, in den französischen Gegenden sowohl wie in den deutschen. Die Wohnungen der Juden wurden geplündert und vor allem die Schuldurkunden verbrannt. Über 1000 Juden wurden aus dem Lande vertrieben und mußten in der Schweiz, meist in Basel, Zuflucht suchen. Die Masse des Volks war in der Französischen Revolution

---

1) La Gazette universelle, Nr. 223 vom 10. Juli.
2) Dubnow, a. a. O., S. 104 f.
3) Les Annales de la République française, Nr. 224 vom 10. August 1793.
4) Dubnow, a. a. O., S. 97 f.

von Anfang an antisemitisch. Nur der Umstand, daß die Juden sich damals nur in einigen Teilen Frankreichs (z. B. um Avignon, Bordeaux und in Elsaß-Lothringen) aufhielten und deshalb die Reibungsfläche verhältnismäßig gering war, verhinderte eine Wiederholung der großen Austreibung von 1394.

Die Gleichheits-Ideologie hinderte die Führer und Sprecher der Revolution, den Willen des Volkes zu begreifen. Aus diesem Grunde wurde der Antisemitismus eine Beute der reaktionären Partei. Die Rechtspresse, „Le Journal de Louis XVI. et de son peuple", „La-Gazette de Paris", „Le Journal Générale", „Le Journal de la Cour", „Le Mercure de France" usw., nahm das Thema mit Eifer auf, um das Volk auf diesem Wege wiederzugewinnen[1]). Die Nationalversammlung habe, so hieß es, den Verkauf der Güter des Klerus verordnet, „um die Juden und Händler zu bezahlen, denen der Staat sich verschuldet hat[2])". Die Juden von Paris, meinte „Le Courrier francais[3])", haben „ihren Blick auf die Kirche der Jesuiten von St. Anton gerichtet", um dort eine Synagoge einzurichten. Das „Journal de la Cour[4])" dichtete:

> Par des fatals décrets, désormais, o chrétiens!
> Il faut judaiser pour être citoyens.
> Pour prêtres nous aurons l'usurier de judée,
> La sophiste impudent, le protestant, l'athée . . .
> Synagogue, Lycée ou temple, c'est égal;
> Prêche, sermon, sabbat ou système infernal . . .

Geschickt verband man auch die Frage des aktiven Bürgerrechts für die Juden mit der Diskussion über die Rechte der Vagabunden, Komödianten und Scharfrichter. Der eigentliche Wortführer des Antisemitismus, der das Problem wirklich erfaßte, war jedoch der Abbé Maury in seiner großen Rede vor der Nationalversammlung. „Vor allen Dingen möchte ich bemerken, daß das Wort ‚Jude' nicht eine Sekte, sondern eine Nation bezeichnet, die ihre eigenen Gesetze besitzt, denen sie stets gehorchte und auch in Zukunft die Treue halten will. Die Juden als Staatsbürger kennzeichnen, heißt soviel, wie die Behauptung aufstellen, daß nichtnaturalisierte Engländer oder Dänen, die sich nach wie vor als solche fühlen, Franzosen werden könnten . . . Die Juden sind 17 Jahrhunderte lang durch die Welt gewandert, ohne sich mit den andern Völkern zu vermischen. Sie haben nie etwas anderes getrieben als Handel mit Geld . . . Der Schweiß christlicher Sklaven berieselt jene Äcker, auf denen der jüdische Reichtum gedeiht, während die Juden, für die andere das Land bebauen, sich allein mit dem Abwiegen von Dukaten und der Berechnung des Gewinnes abgeben, den sie aus diesen Münzen ungestraft herausschlagen können. Im Elsaß verfügen sie über Hypotheken im Werte von 12 Millionen, schon in einem Monat könnten sie sich der Hälfte dieser Provinz bemächtigen und in 10 Jahren sie wohl ganz erobern, um sie zu einer jüdischen Kolonie zu machen. Das Volk hegt den Juden gegenüber einen Haß, der bei wei-

[1]) Vgl. hierzu und zum folgenden Léon Kahn, Les Juifs de Paris pendant le Révolution, Paris 1898.
[2]) Le Patriote français, Nr. 457 vom 8. November 1790.
[3]) Nr. 108 vom 17. April 1790.
[4]) Nr. 36 vom 16. Juni 1791.



terer Zunahme des jüdischen Wohlstandes unausbleiblich sich eruptiv entladen wird. Daher sollte man um der Juden selbst willen die ganze Frage auf sich beruhen lassen. Man soll die Juden nicht verfolgen: sie sind Menschen und folglich unsere Brüder, und verflucht sei der, der Unduldsamkeit predigen wollte. Niemanden sollen seiner religiösen Überzeugung wegen Beschränkungen auferlegt werden. Ihr habt diesem Prinzip zur Anerkennung verholfen und schon dadurch allein den Juden weitestgehende Protektion gewährleistet. Möge man ihnen also die Protektion als Menschen überhaupt, nicht aber als Franzosen angedeihen lassen, denn sie können keine Staatsbürger sein[1])!" Dieser Rede trat Robespierre, der damals noch nicht zu den führenden Männern gehörte, als starrer Prinzipienreiter entgegen. „Die Mängel der Juden gehen auf die erniedrigende Lage zurück, in die ihr sie selbst versetzt habt. Sobald sie einsehen, daß es sich lohnt, gut zu sein, werden sie es auch werden . . . Ich bin der Meinung, daß man keines der dieser Klasse angehörenden Individuen der heiligen Rechte berauben darf, die ihnen ihre Menschenwürde gewährleistet. Es ist dies eine Frage allgemeiner Art, die auch dem Prinzip gemäß gelöst werden muß[2])."

Beide Parteien waren sich darüber einig, daß die Juden sich durch mancherlei nachteilige Eigenschaften von den Franzosen unterscheiden. Sie nahmen nur zu dieser Tatsache verschieden Stellung. Die eine Partei glaubte, die natürliche Ungleichheit der Juden zugunsten einer rechtlichen Gleichstellung vernachlässigen zu dürfen. Auch Rousseau hatte ja die natürliche Ungleichheit der Menschen untereinander anerkannt. Die Gleichheit sollte erst durch den Gesellschaftsvertrag entstehen, in dem alle Gesellschaftsglieder in gleicher Weise sich selbst ganz ohne jeden Vorbehalt dem Gemeinwesen hingeben. Dieses sollte dann seinerseits bestimmen, daß jedes Glied von nun an als Staatsbürger gleichberechtigt sei. Bei einem solchen Vertrage kommt alles darauf an, daß wirklich zuvor jeder einzelne alles Eigene aufgibt, „denn wenn den einzelnen irgendwelche Rechte bleiben, so würde in Ermangelung eines gemeinsamen Oberherrn, der zwischen ihnen und dem Gemeinwesen entscheiden könnte, jeder, der in irgendeinem Punkte sein eigener Richter ist, auch bald verlangen, es in allem zu sein; der Naturzustand wird fortdauern und die gesellschaftliche Vereinigung tyrannisierend oder zwecklos sein[3])". Über die Juden waren nun beide Parteien darin einig, daß sie noch nicht in der Gemeinschaft des französischen Volkes aufgegangen waren. Woher sollte nun den Juden der mangelnde Gemeinsinn kommen? Rousseau und seine Anhänger glaubten an ein durch den Gesellschaftsvertrag zu bewirkendes Wunder. „Der Übergang aus dem Naturzustand in das Staatsbürgertum bringt in dem Menschen eine sehr bemerkbare Veränderung hervor, indem in dem Verhalten desselben die Gerechtigkeit an die Stelle des Instinktes tritt und sich in seinen Handlungen der sittliche Sinn zeigt, der ihnen vorher fehlte[4])." Man brauchte den Juden demnach nur das Bürgerrecht zu verleihen, um zu erleben, daß sich die von Spinoza beschriebene jüdische Moral des Eigennutzes in

---

[1]) Dubnow, a. a. O., S. 95 f.
[2]) Dubnow, a. a. O., S. 97.
[3]) Contrât social, I. B., 6. Kap.
[4]) Contrât social, I. B., 8. Kap.

selbstlosen Patriotismus verwandle! Mirabeau rief am 24. Dezember 1789 voll inbrünstigem Glauben an dieses Wunder: „Lasset sie doch auf eigene Kosten so viele Synagogen bauen und so viele Rabbiner anstellen, als ihnen beliebt — kurz, setzet sie in den Besitz aller Bürgerrechte, und diese gerechte Verbesserung ihrer Lage wird sie bald zum Rang der besten Staatsbürger emporheben!" Die Zukunft mußte erweisen, ob dieser Glaube sich bewahrheitete. Die Gegenpartei konnte geschichtliche Erfahrungen dagegen anführen. Aber was vermochten diese gegen den Sturm einer Revolution?

Diese Entwicklung der geistigen Fronten ermöglichte den Juden den Erwerb des Bürgerrechtes durchzusetzen. Als der erste Ansturm durch den Beschluß der Nationalversammlung vom 24. Dezember 1789, in der Lage der Juden keine Neuerungen einzuführen, abgeschlagen war, nahm man eben diese Formel zum Vorwand, um die Emanzipation wenigstens der sephardischen Juden mit der Begründung durchzusetzen, daß diese durch königliche Patente bereits früher die Rechte aktiver Bürger erhalten hätten. Dieser auf sachlich falschen Voraussetzungen beruhende Beschluß wurde dann am 28. September 1791 geschickt durch ein in der Form scheinbar antisemitisches Gesetz erweitert, welches erklärt, „daß der von den Juden zu leistende Bürgereid als Verzicht auf alle ehedem zu ihren Gunsten geltenden Privilegien und Sondergesetze zu betrachten sei[1])". Die Nationalversammlung sah sich vor eine scheinbar zwingende Konsequenz gestellt, der sie nicht auszuweichen vermochte. Der elsässische Abgeordnete Reubell versuchte Widerspruch zu erheben. Da schrie der Abgeordnete Régnault in höchster Erregung: „Ich fordere, daß diejenigen, die es wagen, gegen den Antrag zu sprechen, zur Ordnung gerufen werden, denn seine Ablehnung bedeutet eine Auflehnung gegen die Verfassung." Die Versammlung verstummte und votierte das Gesetz. Unmittelbar danach stimmte die Nationalversammlung aber auf Antrag Reubells für ein Gesetz, das der elsässischen Bevölkerung zwei Drittel ihrer Judenschulden erließ. Diese Aufeinanderfolge erschien der französischen Öffentlichkeit verdächtig, und man sprach nicht ganz zu Unrecht die Meinung aus, daß die Juden ihr Bürgerrecht um diese Summe gekauft hätten. Die Juden ließen sich dadurch in ihrer Begeisterung nicht stören. Ein bis dahin unbekannter Jude, Samuel Levi, erließ als „Fürst des Exils, Vorsteher der morgen- und abendländischen Synagogen" einen flammenden Aufruf: „Frankreich, das Land, das als erstes die Schmach Jehudas ausgelöscht hat, ist unser Palästina, seine Berge — unser Zion, seine Ströme — unser Jordan. So lasset uns denn das erfrischende Wasser seiner Quellen trinken . . .[2])."

Die Emanzipation der Juden in Frankreich war eine peinliche Niederlage für die Reaktion. Der Versuch, das Volk durch die antisemitische Agitation in die Hand zu bekommen und gegen die Führer der Revolution zu mobilisieren, war mißlungen, weil für das Volk die Revolution und der Antisemitismus unzertrennbar zusammengehörten. Die Bauern stürmten in gleicher Weise die Häuser der Juden und der Aristokraten, weil sie sich von beiden bedrückt fühlten. In dieser Lage waren die antisemitischen Parolen der Reaktion nicht ehrlich und deshalb nicht

[1]) Dubnow, a. a. O., S. 118.
[2]) Dubnow, a. a. O., S. 122.



zugkräftig. Schon zwei Jahre vor der Revolution hatte die königliche Regierung unter Malesherbes eine Kommission eingesetzt, die über die allgemeine Zulassung der Juden zum Handel und Gewerbe und über das Bürgerrecht beraten sollte. Die Beratungen blieben ergebnislos, aber nicht, weil der Regierung die jüdischen Forderungen zu weit gegangen wären, sondern weil die Juden sich über ihre Ansprüche nicht einigen konnten. Nachdem das Hofjudentum überall in Europa zu einer gewohnten Begleiterscheinung des Absolutismus geworden war, befremdete dieser königliche Emanzipationsversuch eigentlich weniger als der Antisemitismus der Royalisten in der Revolution. Jedenfalls mußte das Bekenntnis zum Königtum und zum alten Régime keineswegs zwangsläufig eine antisemitische Haltung nach sich ziehen. Ebensowenig bot der Katholizismus der Klerikalen eine eindeutige Richtschnur. Der glühende Vorkämpfer der Emanzipation, Abbé Grégoire, war nicht weniger katholisch als ihr erbitterter Gegner, der Abbé Maury. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts hat Gougenot des Mousseaux unter Napoleon III mit seinem umfassenden Werk „Le Juif, le Judaisme et la Judaisation des Peuples Chrétiens", einen neuen katholischen Antisemitismus aufzubauen versucht[1]). Aber gerade bei ihm wird die Dialektik sichtbar, der das Christentum dem Judentum gegenüber immer wieder verfällt. Wegen seines Kosmopolitismus ist der Jude „der universellste Mensch, d. h. der katholischste, der sich denken läßt, denn das bedeutet das Wort ‚καϑολικος'". „Er ist eine von der Kirche prophezeite, mit schrecklicher Rolle bedachte Persönlichkeit, aber ein wunderbares Kind, fügt sie hinzu, welches nach bitteren Erfahrungen in das Haus des Vaters zurückkehrt, der es dann mit einer bewundernswerten Aufgabe des Wiederherstellens betraut und das von da an von Gott gesegnet ist, um auch für immer von den Menschen gesegnet zu werden[2])." Diese Dialektik, in der die Verderbnis des Judentums immer nur seine noch größere Auserwähltheit beweist, ist von Léon Bloy[3]), Aimé Pallière[4]) und in der Gegenwart von Jacques Maritain[5]) konsequent vertieft und zu einer philosemitischen Waffe umgeschmiedet worden. Die Spuren des mittelalterlichen Antisemitismus sind demgegenüber immer mehr zurückgetreten. Sie sind zwar heute noch vorhanden. Ein wirklich durchschlagskräftiger Antisemitismus kann jedoch auf dieser Grundlage nicht mehr gedeihen.

Der erste Koalitionskrieg, der Sturz des Königtums und die Errichtung der Republik vernichteten 1792 die Reste der alten Ordnung. Die Revolution sah sich vor die Aufgabe gestellt, eine neue Staatsordnung nach den eigenen Prinzipien zu errichten. In demselben Augenblick war auch die Judenfrage neu aufgeworfen. Die Auflösung der alten Ordnung durch die Emanzipationserklärung war leicht gewesen. Die Einordnung der Juden als gleichberechtigte Staatsbürger in das neue Staatswesen mußte aber sofort schwierige Probleme aufwerfen. Das Prinzip

---

[1]) Paris, bei Henri Plon, 1869. Das Werk wurde ins Deutsche übersetzt von Alfred Rosenberg: Der Jude, das Judentum und die Verjudung der christlichen Völker, München 1921.

[2]) A. a. O., S. 408 und 410. Deutsche Übersetzung S. 208.

[3]) Le Salut par les Juifs, Paris 1892.

[4]) Le Judaisme, Valance (Rhône).

[5]) Vgl. das Sammelwerk „Les Juifs" mit Beiträgen auch von Paul Claudel, R. P. Bonsirven u. a., Paris 1937. Es ist fast symbolisch, daß dieses Buch wie das Werk von Gougenot des Mousseaux in der Librairie Plon erschienen ist. Außerdem ist heranzuziehen Wallfried Vernunft, Juden und Katholiken in Frankreich, NS.-Monatshefte, Oktober 1938.

der Gleichheit forderte, daß der Juden wegen keine Sondermaßnahmen getroffen wurden. Als Franzose hatte der Jude in Reih und Glied mit den übrigen Franzosen zu stehen. Die Verwirklichung dieser Gleichheit bedingte aber die Auflösung der aus dem Mittelalter stammenden Gemeindeautonomie und Sonderverfassung der Juden, bei weiterem Fortschreiten auch die Aufgabe der Religion, in der diese Verfassung begründet war, und schließlich die Preisgabe des jüdischen Händlergeistes. Die Juden — da sie nun einmal Juden und nicht Franzosen waren — empfanden diese Forderung als Angriff auf ihre Existenz. Die Revolution wurde deshalb notwendig antisemitisch. In dem großen Siedeprozeß, aus dem die neue französische Nation hervorgehen sollte, mußten die Juden notwendig eingeschmolzen oder ausgestoßen werden. Wenn Maury den Emanzipationsfreunden den Gedanken an die Nation entgegenhielt, so blieb dies wirkungslos, weil das Wort „Nation" in seinem Munde bloß das alte Régime bedeutete. In den Stürmen des großen Krieges gegen England, Österreich und Preußen wuchs jedoch ein neues Nationalbewußtsein heran. Der Jude entschied durch sein Verhalten selbst, ob er daran teil hatte.

Im Nationalkonvent von 1792 war die Partei der liberalen und konstitutionellen Monarchisten (Lafayette, Duport usw.), welche die Judenemanzipation durchgesetzt hatte, nicht mehr vertreten. Die Linke und besonders die äußerste Linke (Marat, Danton, Camille Desmoulins, Hébert) fühlte sich deshalb dieser Errungenschaft nicht unbedingt verbunden. Als das aktive Bürgerrecht der Juden in der Nationalversammlung diskutiert worden war, hatte Marat in seinem „L'Ami du peuple[1])" geschrieben, er sei „nicht imstande, eine Bemerkung über die kindischen Dinge zu machen, mit denen sich die Versammlung augenblicklich beschäftigt". Viel wichtiger erschien es der Linken, daß mit der Einführung des Zensus das Wahlrecht auf diejenigen Einwohner eingeschränkt wurde, die eine Kontribution von einer Mark in Silber zahlten und nicht um Lohn dienten, wodurch Millionen Franzosen von den Rechten aktiver Bürger ausgeschlossen wurden. Camille Desmoulins bemerkte deshalb sarkastisch: „Wäre es nicht der Gipfel der Absurdität, wenn man im Besitz einer Quittung für eine Mark in Silber auch noch eine Vorhaut vorweisen müßte[2])?" Der äußerste Flügel behielt die Fühlung mit den oppositionellen Massen des niederen Volkes, die sich in der Nacht vom 2. zum 3. September 1792 auf die Kunde von dem Einmarsch der Österreicher und Preußen erhob. Die amtliche Liste der in dieser Nacht umgebrachten Personen enthält folgende Juden: Altmann, Abraham, David Moyse, Gabriel Lévi, Jacob Michel, Lévi Simon, I. B. Lévi, Mayer Godschou, Edouard Momené, Josef Lambert, Jacques-Alexis Salomon, Costa Sauveur, Abraham Moyse Bessel[3]). Das Volk machte zwischen Juden und Aristokraten keine großen Unterschiede. Am 8. Pluviôse des Jahres II wurde der Jude Jacques Lévy arretiert. In dem Fragebogen trug man unter die Spalte „seine Beziehungen, seine Verbindungen" ein: „Beziehungen und Verbindungen, diejenigen aller Juden und deren Genossen[4])."

[1]) Nr. 77 vom 25. Dezember 1789.
[2]) Les Révolutions de France et de Brabant, Nr. 5, zitiert bei Kahn, a. a. O., S. 45.
[3]) Liste générale des personnes mises à mort dans les différentes prisons de Paris dans la nuit de 2 au 3 septembre 1792. Bibl. nat. Lb 39/10885.
[4]) Arch. nat. F7 4774/22.



Was damit gemeint ist, geht aus der Eintragung bei dem im gleichen Jahre verhafteten Juden Alexander Guastalla hervor: „mit Wucherern und Aristokraten[1]).“ Bei dem nicht weniger jüdischen Simon Simon heißt es zu derselben Zeit kurz und bündig: „von allen Patrioten als hartnäckiger Aristokrat beschuldigt[2]).“ Eine Anzahl jüdischer Bankiers und Händler in Bordeaux mußte hohe Geldbußen zahlen, weil sie einstmals mit dem Hofe und der Aristokratie in Verbindung gestanden hatten und sich nicht eifrig genug für die Republik einsetzten. Der Bankier Peixotto mußte allein 1200000 Livres hergeben. In Paris wurde Louis Benjamin Calmer hingerichtet wegen „Unterstützung extremer Royalisten und der Parteigänger der Gegenrevolution“, womit u. a. Lafayette gemeint war. Die Brüder Junius und Emmanuel Frey starben wegen des Versuchs, „durch Bestechung das Ansehen der republikanischen Regierung zu untergraben[3])“. Die Verfilzung der Juden mit der alten Gesellschaft war zu eng gewesen, als daß sie sich in der Revolution sofort hätte lösen lassen und daß das Volk dessen vergessen hätte.

Die „Liquidation der jüdischen Nation“, von der die Akten der Rheindepartements jener Zeit berichten und mit der die Abschaffung der jüdischen Gemeindeautonomie gemeint ist, schien sich zu vervollständigen, als an die Stelle der überlieferten Kulte der Kult der Vernunft eingeführt wurde. Rousseau hatte im „Contrât social“ die Ablegung des Christentums mit dem Staatsinteresse begründet. „Da diese Religion mit dem politischen Körper in gar keiner Beziehung steht, so läßt sie den Gesetzen lediglich die Kraft, die sie aus sich selbst ziehen, ohne ihnen irgendeine neue zu verleihen, und dadurch bleibt eines der wichtigsten Bande jeder besonderen Gesellschaftsform ohne Wirkung. Noch mehr: sie fesselt die Herzen der Bürger nicht an den Staat, sondern wendet sie vielmehr von ihm wie von allen anderen irdischen Dingen ab. Ich kenne nichts, was dem Geist der Gesellschaft mehr widerspricht[4]).“ Gegen die jüdische Wurzel des Christentums hatte Rousseau sich nicht ausdrücklich gewandt. Dies war um so heftiger durch Voltaire geschehen[5]). Wenn der „Courrier republicain[6])“ bei der Entfernung der Thorarollen und der „Gesetzestafeln Mosis“ aus der Synagoge von Metz frohlockte: „Die Tierhaut, auf der die Gesetze dieses abgefeimten Betrügers aufgezeichnet sind, wird als Fell für Trommeln dienen, die zum Sturmangriff aufrütteln und die Mauern eines neuen Jericho zum Einsturz bringen werden“, so war dies der Stil Voltaires. Auch anderswo, in Avignon, Rochefort, Saint-Jean-de-Angély usw., „geben sie ihre lügenhaften Scharteken den Flammen patriotischer Scheiterhaufen preis“, wie es in amtlichen Berichten hieß[7]). Der moderne Franzose glaubte „an keine Religion als an die Religion der Tugend und des Vaterlandes[8])“. Für

---

1) Arch. nat. F[7] 2482. Reg. der Prozesse der revolutionären Comités.
2) Arch. nat. F[7] 4774/40.
3) Dubnow, a. a. O., S. 126—28.
4) Contrât social, IV. B., 8. Kap.
5) Vgl. zu Voltaire Hanna Emmerich, Die Juden bei Voltaire, Breslau 1930, und Wilhelm Mangold, Voltaires Rechtsstreit mit dem königl. Schutzjuden Hirschel 1751, Berlin 1905.
6) Nr. 100 vom 10. Pluviôse Jahr II.
7) Dubnow, a. a. O., S. 125. Vgl. Kahn, a. a. O., S. 187.
8) Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême, von F. A. Aulard, Paris 1892, zitiert bei Kahn, S. 185.

die Juden war die neue Religion aber vielfach nur eine Gelegenheit zum Triumph über die verhaßte Kirche. Der Jude Jacob Pereira z. B. drang eines Tages mit einem Kumpanen bei dem Bischof von Paris, Gobel, demselben, der die Beschränkung der Gewissensfreiheit durchgesetzt hatte, ein, und forderte ihn auf, vor dem Konvent seine „Verirrungen" abzuschwören. Wirklich erschien der Bischof in vollem Ornat vor dem versammelten Konvent und verzichtete auf seine Würde. Er legte seine Insignien ab, setzte die rote Jakobinermütze auf und tanzte unter dem frenetischen Beifall der Versammlung die Carmagnole[1]). Dieses Treiben ging jedoch selbst den extremen Republikanern zu weit. Auf Befehl Robespierres wurde Pereira im März 1794 unter lauten Hochrufen der Menge hingerichtet. Die Gewissensfreiheit blieb formell bestehen. Die von der Reaktion einst durchgedrückte Einschränkung, daß die öffentliche Ordnung nicht gefährdet werden dürfe, wurde aber weitgehend ausgenützt. Die Schließung aller Synagogen ließ noch die religiösen Gebräuche im Hause frei. Durch die Einführung der Dekaden wurde jedoch die Einhaltung des Sabbat unmöglich gemacht. Ein Gesuch, das Backen der Mazzoth zum Passahfest zu erlauben, wurde abgelehnt, da man den Juden keine Privilegien einräumen dürfe und damit zugleich die christliche Hostienbäckerei freigegeben würde. Die Blätter der Sansculotten verlangten die Abschaffung der Beschneidung. „La Feuille du Salut public[2])" führte dazu folgendes aus: „Man sagt, daß die Bürger, welche unter dem Namen der Juden bekannt sind, noch den Brauch der Beschneidung ihrer Neugeborenen ausüben. Man versichert auch, daß zarte Kinder an den Folgen dieser Operation starben. Das Gesetz der Beschneidung, das vielleicht nötig war unter den Bedingungen, unter denen es entstanden ist, ist unbrauchbar in unserem Klima; es hier beobachten bedeutet eine Mißachtung der Natur. Die Humanität lehnt sich auf gegen diese fromme Barbarei." In Avignon waren den Juden noch öffentliche Begräbnisse nach mosaischem Ritus gestattet. Es fiel der Öffentlichkeit aber auf, daß diese Begräbnisse sich unverhältnismäßig häuften. Eines Tages hielt eine Volksmenge den Leichenzug an und öffnete den Sarg. Er enthielt statt eines Leichnams nichts als Silber. Die Nachforschungen auf dem Friedhof ergaben außerdem noch eine beträchtliche Menge Gold, das unter biblischen Klageliedern zur sicheren Ruhe beigesetzt worden war. „Die Toten waren", wie der „Courrier republicain" feststellte[3]), „in Geld umgewandelt worden, um wieder aufzuerstehen zum Nutzen der Nation."

Naturgemäß traf die Unterordnung des Handels unter das Gesetz der Gleichheit und Brüderlichkeit die Juden am härtesten. Der gleichzeitige Kampf gegen die aufständischen Provinzen und die Heere der Verbündeten machte eine strenge Überwachung der Güterverteilung notwendig. Bald richtete sich gegen die Juden der wohlbegründete Verdacht der Unredlichkeit. Wucher, Hamstern, Spekulation, Banknotenfälschung, Betrug wurden ihnen am häufigsten vorgeworfen.

---

1) La Gazette française, Nr. 688 vom 28. Brumaire Jahr II. Vgl. Kahn, a. a. O., S. 185, Dubnow, a. a. O., S. 126 f.
2) Nr. 130 vom 28. Brumaire Jahr II.
3) Nr. 4 vom 3. November 1793. Vgl. La Feuille de Paris, Nr. 497 vom 17. Brumaire Jahr II und Les Annales de la République française, Nr. 307 vom 31. Oktober 1793.



Unter den Kriegslieferanten wurden die Juden Alcan, Mayer Lazare, Isaac, Netter, Wolf Levy, Nathan Aron aus Dijon, Olry Hayem Worms und Jacob Benjamin schwerer Vergehen beschuldigt, deren Nachweis aber nicht ganz gelungen zu sein scheint[1]). Schon von alters her waren die Worte „usurier" und „juif" zwei Namen für denselben Begriff gewesen. In der Revolution kam noch der Ausdruck „agioteur" hinzu. 1791 erregte bereits in der Section de Mauconseil zu Paris die Aufdeckung eines Falles betrügerischen Geldhandels schwere Unruhen gegen „die Juden von der rue des Prêcheurs[2])." Durch das Gesetz vom 5. September 1793 wurde der Geldhandel überhaupt verboten. Auf Vorschlag Dantons gab der Konvent zwei Tage später die Ermächtigung zu den schärfsten Maßnahmen gegen die Bankiers. Lhuillier befahl die Verhaftung aller Geldhändler des Departements Seine. Jeder Jude stand fortan ohne weiteres unter dem Verdacht verbotenen Geldhandels. Besonders berüchtigt war in Paris das „Quartier de la rue Martin", wo es besonders viele Herbergen und Cafés gab. Ein beliebter Treffpunkt war das „Café du Commerce", welches im Volksmund „Café des juifs" hieß. Diese Gegend wurde fortwährend überwacht, durchsucht und gesäubert[3]). Der größte Judenprozeß erstreckte sich zugleich auf die Städte Sens, Arras, Fontainebleau, Troyes und Paris und richtete sich gegen die Juden Cerf Lyon aus Paris, Abraham Wormser aus Witzenheim, Salomon Wahl und seine Brüder Moses, Felix, Charles und Elias aus Fontainebleau[4]). Die Eintragung „Marchand juif" in den Fragebogen anläßlich der Verhaftung des Jacques Lévy[5]), enthielt schon die Anklage. „Alle Handeltreibenden", stellt Hébert in einer Sitzung des Jakobinerklubs fest, „sind wesentliche Gegner der Revolution und würden ihr Vaterland verkaufen, wenn sie einige Sous daran verdienen könnten[6])." Ein Bericht aus derselben Zeit stellt fest: „Der Handel ist sozusagen ein habsüchtiger Tyrann geworden[7])." Der Jude war damals wie heute die lebendige Verkörperung des Handels in seiner übelsten Gestalt. Die echten Franzosen fühlten sich von dem Gebaren der durch die Emanzipationsgesetzgebung losgelassenen Juden abgestoßen. Es ist bezeichnend, daß gleichzeitig mit dem Erwachen des neuen Nationalgefühls im ersten Koalitionskrieg zahlreiche Juden als Ausländer mit und ohne rechtliche Grundlage gefangen gesetzt wurden. Der Jude schloß sich durch sein Verhalten ab, der Franzose schloß ihn deshalb aus. Die Revolution steuerte mit innerer Notwendigkeit der Aufhebung der Emanzipation zu. Daß es nicht so weit kam, lag nicht an einem Mangel an Antisemitismus, sondern an dem allgemeinen Scheitern der Revolution, oder genauer: an dem Scheitern des auf den Prinzipien der Revolution gegründeten Staatsaufbaues.

Das Ziel der Republik war der Abschluß eines neuen Staatsvertrages gewesen. Deshalb wurde zunächst der alte Vertrag aufgelöst. Der neue Staat sollte nun durch die begeisterte Hingabe an die Allgemeinheit gebildet werden. In der Tat

[1]) Arch. nat. F^7 4581 und 4775/53.
[2]) Le Courrier de Gorsas, Nr. 19 vom 19. Februar 1791.
[3]) Kahn, a. a. O., S. 226.
[4]) Arch. nat. F^7 4636.
[5]) Siehe Anm. 4, S. 186.
[6]) Taine, Origenes II, 3. Deutsche Übersetzung von Katscher, S. 98.
[7]) Taine, Origenes II, 3. Deutsche Übersetzung von Katscher, S. 99.

fehlte es dem französischen Volke auch nicht an schwärmerischer Liebe zu den Ideen der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit aller Menschen. Ihre äußerste Konsequenz mußte die Gleichberechtigung der Juden werden, weil man diese Ideen nicht konkret auf das französische Volk, sein Land und seine Rasse bezog, sondern auf alle Menschen ausdehnte. Das neue Nationalgefühl der Jakobiner wurde sofort ohne ernsthafte Reflexion extensiv und darum aggressiv gegen andere Völker. Ein Stück des jakobinischen Messianismus ist dem französischen Nationalismus, soweit er nicht ausgesprochen reaktionär war, von da ab bis heute geblieben[1]). Aus Vorliebe für die abstrakten Begriffe wird die Wirklichkeit übersehen, solange es nur eben geht. Die Revolution wurde in dieser Haltung aus einer Bewegung des Volkswillens zu einem Terrorregiment gegen das Volk. Der allgemeine Haß richtete sich immer schärfer gegen das Judentum. Man begriff aber nicht, daß der jüdische Händler nur der Exponent der neuen bürgerlichen Gesellschaft, des ehemaligen Tiers État war. Die revolutionären Gesetzgeber hatten durch die neue Verteilung des Grundbesitzes eine der größten inneren Umwälzungen der französischen Geschichte hervorgerufen, ohne die dadurch bedingte Änderung des Volkes zu berücksichtigen[2]). Es fehlte der abstrakten Revolutionsideologie jedes Prinzip, welches eine organische Neugliederung des französischen Volkes vom Staat aus ermöglicht hätte. Mit der Gewaltherrschaft brach deshalb zugleich der Staatsgedanke zusammen. Was danach noch Staat genannt wurde, war nur mehr oder weniger ein Instrument der bürgerlichen Gesellschaft, deren „Ordnungsprinzip" die neuen Besitzverhältnisse waren. Die Verfassung von 1791 hatte in Teil I Art. 1 das jakobinische Ideal verkündet, „daß die Bürger keinen anderen Unterschied unter sich anerkennen, als den der Tugenden und Talente". 1795 wurde dagegen in Artikel 3 der Verfassung definiert: „Die Gleichheit besteht darin, daß das Gesetz gleich ist für alle." Zum Bürger erklärte man jeden in Frankreich geborenen Einwohner, der eine direkte Steuer zahlte. Dieser durfte einen Wähler wählen, der entweder ein Grundeigentümer sein mußte oder doch Pächter eines Grundstücks, das wenigstens den Wert eines Einkommens von 150 Tagewerken in den kleinen Städten und auf dem Lande und von 100 Tagewerken in den Städten über 6000 Einwohner hatte. Das Bürgertum bediente sich, weil es über keinen eigenen Staatsgedanken verfügte, der modernen Staatsprinzipien und bog sie nach seinen Bedürfnissen um. Der Anwalt dieses neuen Régimes ist Saint-Simon, der oft fälschlich zu den Sozialisten gerechnet wird, weil er den Fabrikanten eine wohlwollende Behandlung der Arbeit empfiehlt. Den soziale Gleichheit fordernden Arbeitern erklärt er: „Die Besitzenden haben die Macht über die Nichtbesitzenden nicht infolge ihres Besitzes erlangt, sondern infolge ihrer geistigen Überlegenheit." Das Eigentum des Adels beruht seiner Meinung nach lediglich auf Eroberung und Gewalt, während das Besitzrecht der Gewerbetreibenden, d. h. der Fabrikanten, Gutspächter, Bauern, Bankiers, Kaufleute und Handwerker, auf produktive Arbeit gegründet sei. „Die Klasse der Gewerbetreibenden muß den ersten Rang einnehmen, denn sie ist die wichtigste von allen."

---

[1]) Vgl. Karl Heinz Bremer, Der französische Nationalismus, Berlin-Wien 1939.
[2]) Vgl. Lorenz von Stein, Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage, Bd. I, Ausg. von Salomon, München 1921, S. 209 ff.



„Der letzte Schritt, der dem Gewerbe noch zu tun bleibt, ist, sich der Leitung des Staates zu bemächtigen, und das oberste Problem unserer Zeit ist, dem Gewerbe die Mehrheit in den Parlamenten zu verschaffen[1]).“ Für das Judentum wurden damit die idealen Bedingungen seiner Existenz und seiner Ausbreitung geschaffen. Die Besitzverhältnisse als Ordnungsprinzip bedeuteten die Anarchie, den „Naturzustand“ Spinozas, in dem Macht gleich Recht ist. Und zwar ging es hier nicht um politische und militärische Macht, sondern lediglich um wirtschaftliche Macht. Wenn in einem Volk ein Zustand geschaffen wird, in dem wirtschaftliche Macht Recht bedeutet, so ist dieses Volk reif zur Verjudung. Es ist deshalb auch kein Wunder, daß Saint-Simon zahlreiche jüdische Anhänger zuströmten, wie Léon Halevy, Olinde Rodrigues, die Brüder Pereire, Félicien David usw.

Diese Entwicklung wurde eine Weile aufgehalten, als Napoleon seine Militärdiktatur errichtete. Nach dem innerpolitischen Versagen der Jakobiner war die siegreiche Armee der alleinige Träger der Revolution geworden. Das neu aus dem Volk emporgestiegene Offizierskorps kannte zusammen mit den Mannschaften in der Tat „keinen anderen Unterschied als den der Tugenden und Talente“. Beim Einmarsch in Deutschland und Italien war den Truppen die jubelnde Begeisterung der Bürgerschaft begegnet und hatte in ihnen das Bewußtsein geweckt, Träger einer Sendung im Dienste der Menschheit zu sein. Der jüdische Anteil an der Armee war gering. Die Präfekten besonders der östlichen Provinzen Frankreichs berichten, daß viele Juden der Musterung fernblieben, daß die jüdischen Geburtsregister gefälscht würden und mancher jüdische Vater sogar schon seinen neugeborenen Sohn als Mädchen eintragen lasse, um ihn vor dem Militärdienst zu bewahren. Die trotzdem in das Heer eingereihten Juden pflegten sich einen „nom de guerre“ beizulegen, um ihre Abstammung zu verheimlichen und dadurch der Mißachtung ihrer Kameraden zu entgehen. Abgesehen von allen anderen Gründen trug die hohe Zahl der jüdischen Marketender und „Hyänen des Schlachtfeldes“ zur Verachtung der Juden durch die Soldaten bei. Der jüdische Geschichtsschreiber Simon Dubnow meint zu diesem Thema: „Das Widerstreben gegen die Hekatomben Napoleons, der im Laufe von 15 Jahren über 3 Millionen Menschen unter die Fahnen rief, galt vielen als ein Beweis dafür, daß die Juden sich der Gleichberechtigung nicht würdig erwiesen hätten. Es liegt eine geschichtliche Tragik darin, daß die Morgenröte der Emanzipation für die französischen Juden zunächst durch den blutigen Nebel des Terrors und sodann durch den Pulverrauch der Schlachten verdunkelt wurde und daß ihnen so die Möglichkeit genommen wurde, sich den neuen Verhältnissen des bürgerlichen Lebens allmählich und in aller Ruhe anzupassen[2]).“ Die Bewährung in Notzeiten und Kriegen durfte man also von den Juden nicht verlangen!

Napoleon hat, wie auch von jüdischer Seite zugegeben wird, die bestimmenden Eindrücke vom Judentum auf seinen Feldzügen empfangen. Es ist daher gänzlich verfehlt, ihn als Gefangenen einer reaktionären Clique hinzustellen. Er hat vielmehr seinerseits konservative Persönlichkeiten, wie Molé, für seine Zwecke

[1]) Oeuvres, II. Bd., S. 24, 27, 40, und Catéchisme des Industriels, Paris 1823, Cahier 1.
[2]) Vgl. Dubnow, a. a. O., S. 130 f.



benützt[1]). Als Staatsmann war er auch nicht etwa allein auf vielleicht zufällige eigene Eindrücke angewiesen. Ihm standen vielmehr gewichtige Tatsachen zur Seite. Seit der Revolution hatte die jüdische Bevölkerung Frankreichs durch Zuwanderung und Eroberungen rasch zugenommen, so daß 1806 in Paris schon etwa 3000 und in ganz Frankreich 135000 Juden ansässig waren[2]). Den Anlaß der überaus starken Zuwanderung, vor allem aus dem Osten, bildeten die verlockenden wirtschaftlichen Möglichkeiten, die Frankreich damals gerade für die Juden bot. Der Jude besaß, was nach den Stürmen der Revolution und der Papierflut der Assignaten im Lande fehlte: das bare Gold, dessen Wert ins Ungeheure gestiegen war. Die durch die Aufteilung des früheren adeligen oder kirchlichen Grundbesitzes neu gebildeten landwirtschaftlichen Betriebe brauchten anderseits dringend Kapital. In dieser kritischen Übergangszeit machte der Jude sein großes Geschäft. Er verkaufte von Adeligen verpfändete Güter gegen Schuldverschreibungen mit Gewinn an die Bauern weiter. Die Spekulation in Grundstücken sowie das mit maßlos hohen Zinsen betriebene Hypothekengeschäft ließen den jüdischen Reichtum rasch anwachsen. Nach 10 Jahren war es in ganz Frankreich offenbar, daß die Juden sich seit der Emanzipation nicht mit den Franzosen verschmolzen hatten und es auch in Zukunft niemals würden, wenn die Dinge so weiter liefen wie bisher. Denn die typisch jüdischen Eigenschaften der „race usurière[3])“ waren erst recht hervorgetreten und hatten sich ungehemmt entfalten können. Niemand konnte mehr bestreiten, daß die Juden Menschen von einer besonderen, den echten Franzosen nicht ähnlichen Art sind. Die Klage von Isaak Berr in einem Briefe an seinen Freund, den Abbé Grégoir, zeigt die allgemeine Haltung des französischen Volkes jener Zeit: „Die an den Namen ‚Jude‘ sich anknüpfende Verachtung ist es, die eines der wichtigsten Hindernisse für unsere Wiedergeburt bildet. Kommt ein jüdischer Jüngling zu einem Handwerksmeister, Fabrikanten, Künstler oder Landwirt, um sich von ihm ausbilden zu lassen, so wird er, weil er Jude ist, schlechtweg abgewiesen. Wird ein Jude vor Gericht geladen, so läßt sich die Gegenpartei nur selten das Vergnügen entgehen, sich vor den Anwesenden in ein unangebrachtes Gerede über die Juden als solche einzulassen, um sie mit all den Vorwürfen zu überhäufen, die man von alters her gegen sie vorzubringen pflegt. Selbst in den Theatern trägt man keine Bedenken, uns zur Zielscheibe des allgemeinen Spottes zu machen[4]).“

Aus dieser Lage zog Napoleon den Schluß. Die Rede vor dem Staatsrat vom 30. April 1806 enthält das Ergebnis: „Die Juden sind als eine Nation und nicht als eine Sekte zu betrachten: sie sind eine Nation in der Nation . . . Sie dürfen nicht in eine Linie etwa mit den Katholiken oder Protestanten gestellt werden; es gilt ihnen gegenüber nicht das bürgerliche, sondern des politische Recht in Anwendung zu bringen; denn sie sind keine Bürger . . .

---

[1]) Über Napoleons Eindrücke siehe Dubnow, a. a. O., S. 158 (Anmerkung), und Pasquier, Mémoires, in Auszügen abgedruckt in Revue des Études Juifs, Jahrg. 28, S. 271—79. Über Molé siehe Dubnow, a. a. O., S. 143.

[2]) Dubnow, a. a. O., S. 129/30.

[3]) De Bonald in „Mercure de France“, Februar 1806.

[4]) Dubnow, a. a. O., S. 132.

Ich will den Juden, wenigstens vorübergehend, das Recht entziehen, sich mit dem Bodenkreditgeschäft zu befassen. Ganze Dörfer sind von den Juden bereits enteignet, und sie sind nun an die Stelle der früheren Feudalherren getreten . . . Diese Galgenvögel sind eine wahre Landplage . . . Es wäre vielleicht ratsam, ihnen auch den Handel, den sie durch Wucher entehren, zu untersagen, sowie die von ihnen getätigten Gaunergeschäfte allesamt für null und nichtig zu erklären[1]." Mit der entscheidenden Feststellung, daß die Juden nicht als eine Sekte, sondern als eine Nation zu betrachten sind, wiederholt der große Feldherr der Revolution wörtlich die Formulierung des Erzreaktionärs Abbé Maury. Zwischen beiden Äußerungen lag aber die große Revolution. Napoleons Urteil über die Juden war aus der gegenwärtigen Anschauung aller Zeitgenossen geschöpft und konnte nicht mehr als mittelalterlicher Aberglaube abgetan werden. Die Nation, die Napoleon den Juden gegenüberstellte, war nicht das alte Régime, sondern die neugeformte moderne französische Nation. Der moderne französische Nationalismus ist mit der Existenz einer jüdischen Nation innerhalb der französischen Nation unvereinbar.

Schon die Revolution war sich darin einig, daß die Juden entweder Franzosen werden oder auswandern müßten. Der Judenfreund und Befürworter der Emanzipation Clermont-Tonnerre hatte am 23. Dezember 1789 erklärt: „Nun behauptet man, sie selbst [die Juden] wollten keine Bürger sein; mögen sie es nur ausdrücklich erklären — dann sollen sie des Landes verwiesen werden, denn es darf keine Nation in der Nation geben[2])." Insofern verfolgt Napoleon also nur konsequent die revolutionäre Linie. Er führte diese Linie aber dadurch einen Schritt weiter, daß er die Notwendigkeit erkannte, die Juden nicht mehr weiterhin als gewöhnliche Staatsbürger zu behandeln, sondern statt dessen eine besondere Judenpolitik zu treiben. Sind die Juden „an die Stelle der früheren Feudalherren getreten", so muß dieser neuen Feudalität der Krieg erklärt werden. Napoleon hat dem revolutionären Antisemitismus Frankreichs mit dem Wort von den Juden als den neuen Feudalherren das Stichwort gegeben. Eine neue Revolution gegen die jüdische Feudalität schien ihm allerdings nicht nötig zu sein, obwohl ihm der Kampf gegen Englands Geldmacht und die damit verbündeten Juden genug zu schaffen machte. „Es widersteht mir", sagte er in der nächsten Sitzung des Staatsrates, „einen Schritt zu tun, der meinem Ruhm zum Nachteil gereicht und von der Nachwelt verurteilt werden könnte. Es wäre nur ein Zeichen der Schwäche, die Juden zu verfolgen, ein Beweis der Stärke wird es hingegen sein, sie zu bessern[3])." Die „Besserung" besteht natürlich seiner Meinung nach in der Angleichung an die französische Nation. Das Ziel der antijüdischen Maßnahmen Napoleons ist deshalb nicht, die Juden als solche zurückzudrängen oder auszuschalten, sondern die „bei einem sehr beträchtlichen Teil der Juden ins Wanken geratene Bürgermoral" neu zu beleben und, wie es in dem Dekret vom 30. Mai 1806 weiter hieß, so den niedrigen Zustand der Juden zu beseitigen, „den wir keineswegs fortbestehen zu lassen, geschweige denn erneut ins Leben zu rufen

1) Dubnow, a. a. O., S. 137/38.
2) Dubnow, a. a. O., S. 94.
3) Dubnow, a. a. O., S. 138.

gewillt sind[1])". Aus diesem Grunde wurde den Bauern in dem angeführten Dekret zunächst ein einjähriges Moratorium der Judenschulden bewilligt, das dann aber noch verlängert wurde, bis das Dekret vom 17. März 1808 in Kraft gesetzt wurde. Darin wurde die Gültigkeit der Schuldverschreibungen an Juden von der Genehmigung der Obrigkeit abhängig gemacht, den Juden die volle Auszahlung des Wechselbetrages auferlegt und ein Höchstzins von 10 v. H. festgesetzt. Ferner wurde die Handelsgenehmigung Juden nur gegen den Erwerb eines besonderen, erst nach genauer Prüfung zu erlangenden „Patentes" erteilt. Weitere Zuwanderung wurde verboten, es sei denn, die Juden konnten nachweisen, daß sie Grund und Boden zur Bebauung und nicht zu Spekulationszwecken erwarben. Der Militärdienst mußte von den Juden persönlich abgeleistet werden; die Stellung eines nichtjüdischen Vertreters war nicht mehr statthaft. Die Gültigkeit dieser Anordnungen erstreckte sich auf 10 Jahre, da die Regierung hoffte, die Juden würden sich dann „von den übrigen Bürgern nicht mehr unterscheiden". Gleichzeitig verfolgte Napoleon durch die Berufung einer Versammlung der jüdischen „Notabeln" und dann des „großen Synhedrions" die Politik, durch die vom modernen Geiste stärker berührten Juden für das innerjüdische Leben neue, der Assimilation günstige Gesetze und Gesetzesauslegungen ausarbeiten zu lassen.

Der napoleonischen Judenpolitik war insofern Erfolg beschieden, als die Juden in Frankreich sich gesellschaftlich sehr rasch mit dem neuen Bürgertum, „der gewerbetreibenden Klasse" Saint-Simons, vermischten. Wegen des kritischen Stadiums, in dem sich diese bürgerliche Gesellschaft aber seit dem Verfall des Staatswesens befand, wurden die Juden weniger französisiert, als die Franzosen verjudet. Der Jude wurde zum Prototyp der bürgerlichen Geldaristokratie. Diese Entwicklung hatte Napoleon nicht vorausgesehen. Der Händlergeist, den er in England erbittert bekämpfte, ergriff sein eigenes Volk. Mit seinem Sturz wurde die von ihm errichtete Staatenordnung mit einem Schlage vernichtet, weil die staatserhaltende Idee fehlte und mit der Armee sofort alles zerschlagen war. Allein in der Armee hat denn auch die imperiale Tradition Frankreichs später noch Pflege gefunden, wenn Frankreich auch seine Weltgeltung seit Napoleon zunehmend an England und seine Juden abtreten mußte. Das imperiale und soldatische Frankreich ist untrennbar mit dem Antisemitismus verbunden, wie auch das königliche Frankreich der Jungfrau von Orleans ohne Antisemitismus nicht zu denken ist. Nicht zufällig mußten die Juden unter der Herrschaft Napoleons III. wieder mehr zurücktreten, obwohl der Epigone der bürgerlichen Gesellschaft noch weniger widerstehen konnte als das Vorbild. Und noch einmal hat sich der imperiale und soldatische Antisemitismus im Anschluß an Boulanger in der Dreyfus-Affäre wiederholt. Solange etwas von diesem Geist in Frankreich lebt, wird auch etwas von dem Antisemitismus bleiben, der Napoleon beseelte.

Das Unternehmen Napoleons, nach dem Fehlschlag der direkten Emanzipation durch eine besondere Judenpolitik in einer Frist von 10 Jahren die Angleichung an die Franzosen zu erzielen, konnte nur als ein letzter Versuch gedacht sein, auf dessen Scheitern die äußerste Konsequenz, die Ausweisung, hätte erfolgen müssen. Dieser Schritt geschah jedoch nicht, weil nach dem Sturz Napoleons die

[1]) Dubnow, a. a. O., S. 139.

Tradition der Revolutionszeit erschöpft war. Das neu errichtete bourbonische Königtum ließ die napoleonischen Dekrete verfallen und gab den Juden wieder freie Bahn. Der letzte Ausläufer der Revolution selbst, der Kommunismus Babeufs und seiner Genossen, hatte dagegen aus der Tatsache der Machtergreifung durch die Geldaristokratie schon in den Jahren des Direktoriums die Nutzanwendung gezogen. Damit das Prinzip der Gleichheit sichergestellt sei, sollte der Staat die gesamte Verteilung der Güter übernehmen. Jeder Handel innerhalb der nationalen Gütergemeinschaft ist also ausgeschlossen. Das Geld- und Münzwesen wird abgeschafft. Alle Schulden der Staatsbürger untereinander werden für nichtig erklärt. Der Außenhandel wird vom Staate selbst übernommen[1]). Die Durchführung dieser Grundsätze, vorausgesetzt, daß sie möglich gewesen wäre, hätte die völlige Ausschaltung der Juden automatisch zur Folge gehabt. Aber auch jede andere Regelung der Nationalwirtschaft, die an die Stelle der bisherigen Anarchie treten würde, mußte den Juden Fesseln anlegen. Die politische Revolution war gescheitert, weil der wirtschaftliche Despotismus der verjudeten Bourgeoisie auch den demokratischen Staatsapparat im eigenen Interesse zu benutzen verstand. Die revolutionäre Bewegung und mit ihr der Antisemitismus verlegte deshalb das Schwergewicht von der Politik in das Gebiet der Wirtschaft.

In demselben Jahre 1808, in dem Napoleon das von den Juden mit dem Namen „das infame Dekret“ belegte Gesetz erließ, erschien das Werk „Théorie des quatre mouvements“ von Charles Fourier. Der Mann, der dieses Werk schrieb, stammte aus einer Kaufmannsfamilie und war selbst auch Kaufmann geworden. Schon als fünfjähriger Knabe war er im Laden, als ein Käufer sich einmal nach der Güte einer Ware erkundigte. Er sagte dem Kunden die Wahrheit. Aber sein Vater kam darüber und bestrafte ihn hart, weil er die Ware nicht wie üblich angepriesen hatte. Mit diesem Erlebnis begann eine Kette ähnlicher Vorfälle. „Endlich beugte ich mich dem Joch und verlor meine schönsten Jahre in den Werkstätten der Lüge, wo ich überall um mich die finstere Prophezeiung hörte: ‚Ein ehrlicher Bursche, er taugt für den Handel nicht!‘[2])“ Tatsächlich ging ihm sein mit dem väterlichen Erbe 1793 in Lyon gegründetes Kolonialwarengeschäft verloren. Er wurde für zwei Jahre Soldat der republikanischen Armee und nahm schließlich bei einem Marseiller Handelshaus eine Stelle als Commis an. Dies ist er zeitlebens geblieben. Im düsteren Kontor hinter dem Rechenpult baute er sich aber eine andere Welt mit einer neuen Gesellschaftsordnung, in der die Lüge und Verstellung des kommerziellen Systems ausgetilgt sein sollte. „Der sozietäre Zustand wird selbst in die unsaubersten Verrichtungen noch den Luxus der Allgemeinheit zu legen wissen. Die grauen Kittel einer Gruppe Pflüger, die blauen einer Gruppe Mäher werden durch uniformmäßige Einfassungen, Gürtel und Federbüsche hervorgehoben — die Fuhrwerke sind gefirnißt, die Gespanne mit einfachen Zieraten versehen und alles so angebracht, daß der Schmuck nicht von dem Schmutz der Arbeit zu leiden hat. Sähen wir dann in einem schönen Tal alle diese Gruppen in hier und dort zerstreuten Haufen in Tätigkeit, hinreichend geschützt durch farbige Zelte, mit Fahnen und Instrumenten unter Gesang ihrer Hymnen einherziehen; sähen wir

[1]) Vgl. Lorenz vom Stein, a. a. O., S. 320 ff.
[2]) Manuskr. 1848, I, 9.

ferner den ganzen Kanton statt strohgedeckter Hütten besät mit stattlichen Schlössern und Belvederen mit Säulengängen und Glockentürmchen — würden wir nicht glauben, ein verzaubertes Land, ein Feenmärchen, einen Aufenthalt der Olympier vor uns zu haben[1])?" Den Werken Fouriers ist, wie dieses Beispiel zeigt, die Herkunft aus erträumten Wunschgebilden anzumerken; sie sind aber zugleich von Gedanken getragen, denen die Zukunft gehörte.

Nach Fouriers Überzeugung ist der Händler im gesellschaftlichen System seiner Zeit „ein gewerbsmäßiger Räuber, der auf Kosten der Fabrikanten oder Produzenten lebt. Diese beiden Funktionen vermengen, bedeutet das Alphabet der Wissenschaft ignorieren[2])!" Das gegenwärtige Handelssystem „unterwirft die Gesellschaft einer Klasse von Parasiten und unproduktiven Elementen, den Händlern. Alle wesentlichen Klassen, der Gutsbesitzer, der Bauer, der Fabrikant und selbst die Regierung, werden beherrscht von einer nebensächlichen Klasse[3])." Saint-Simon, von dem Fourier nichts wußte, hatte produzierende und nichtproduzierende Berufe ohne weiteres in der Klasse der Gewerbetreibenden zusammengefaßt. Für Fourier war dieser Unterschied aber der Angelpunkt seines gesamten ökonomischen Systems. Die Produktivität bestimmt den Wert der Arbeit und des Arbeiters. Der Fabrikant ist mehr als der Rohstoffhändler, der ihn in Abhängigkeit hält, der Bauer ist mehr als der Wucherer und der kleine Gelehrte ist mehr als der Akademieprofessor, der die Früchte der Arbeit des anderen unter dem eigenen Namen veröffentlicht[4]). Die leere Geschäftigkeit des jüdischen Händlers ist dagegen ebenso wie der Müßiggang Parasitismus. Fourier betrachtet die Arbeit also nicht unter dem Gesichtspunkt der aufgewendeten Mühe, sondern als schöpferische Leistung. Den biblischen Arbeitsbegriff kann er deshalb sarkastisch bloßstellen. „Die Schrift sagt uns, daß Gott den ersten Menschen und seine Nachkommenschaft verdammte, im Schweiße seines Angesichts zu arbeiten; aber er verdammte uns nicht dazu, der Arbeit beraubt zu sein, an der unsere Existenz hängt[5])." Er fordert, daß an die Spitze der Erklärung der Menschenrechte das Recht auf Arbeit gesetzt werde. Damit geht er den Dingen auf den Grund. Der Kommunismus hatte allein an die Notwendigkeit einer gerechten Güterverteilung gedacht. Solange aber kein gerechtes Prinzip der Güterverteilung gefunden war, mußte der Kommunismus entweder ungeachtet der Bedürfnisse des einzelnen rein mechanisch die Gleichheit aller Individuen voraussetzen oder bloße Willkür anwenden. In jedem Falle gelangte er zu einem unerträglichen Despotismus. Tritt jedoch das gleiche Recht aller auf Arbeit in Kraft, so ist die Gleichheit gewährt, ohne daß der einzelne seiner Freiheit beraubt würde. Mit der Arbeit erhält er vielmehr zugleich die Freiheit zu eigener Leistung zugesichert. An die Stelle der Frage nach der Güterverteilung tritt dann die Frage nach der Verteilung der Arbeit. Fourier hat hierfür das Prinzip der Assoziation, des Zusammenschlusses der Arbeiter mit gleicher Tätigkeit in Serien und Phalangen, entdeckt und ist dadurch der Begründer des französischen Sozialismus geworden.

---

[1]) Lorenz von Stein, a. a. O., II, 524/25.
[2]) Oeuvres complètes III, 217.
[3]) Oeuvres complètes I, 332,
[4]) Oeuvres complètes III, 217.
[5]) Oeuvres complètes III, 178/79.

Wir sind heute noch so sehr an die Überfremdung des Sozialismus durch den Marxismus gewöhnt, daß es uns überrascht, wenn wir erfahren, daß der Sozialismus ursprünglich antisemitisch ist. Fourier wurde jedoch durch seine Grundanschauungen mit einer Notwendigkeit, die unmittelbar einsichtig ist, in einen unversöhnlichen Gegensatz zum Judentum gebracht. Der Jude war und ist nun einmal das deutlichste Beispiel für den parasitären Händlergeist. Fourier schildert den Fall Ischariot. „Der Jude Ischariot kommt nach Frankreich mit 100000 Livres Kapital, die er in seinem ersten Bankrott gewonnen hat." Er läßt sich in einer Stadt nieder, wo bereits sechs Geschäfte bestehen. Um sie zu beseitigen, verkauft er zwei Jahre lang alle Waren zum Selbstkostenpreis. „Das gute Volk ruft: ‚Es lebe die Konkurrenz; es leben die Juden, die Philosophie und die Brüderlichkeit! Alle Waren sind im Preis gesunken, seit Ischariot gekommen ist'; und den Rivalen hält die öffentliche Meinung vor: ‚Seht ihr, meine Herren, wie anständig sind die Juden, und wie gewinnsüchtig seid ihr. Ischariot ist allein ein ehrenwerter Mensch. Er begnügt sich mit einem mäßigen Gewinn, denn er hat nicht eine so kostspielige Lebenshaltung wie ihr.'" Die sechs Firmen gehen ein! Ischariot hat zwei Jahre hindurch einen riesigen Umsatz und bezahlt seine Lieferanten. Das verschafft ihm Kredit. Diesen Kredit nimmt er nun nach Ablauf der zwei Jahre in Anspruch und schraubt ihn bis zur äußersten Grenze hinauf. „Sein Manöver dringt keineswegs in die Öffentlichkeit, denn die Juden halten nur jüdische Angestellte, Menschen, welche die geheimen Feinde aller Nationen sind und niemals eine Spitzbüberei aufdecken, die einer der Ihrigen begeht." Ischariot schafft die auf einen Kredit von 500000—600000 Livres gekauften Waren ins Ausland und verkauft sie dort zu niedrigem Preis. Sein Geschäft läßt er im Stich und kehrt nach Deutschland zurück, wohin er die Waren verschoben hat. Er besitzt 400000 Livres und begibt sich nach Livorno oder London, um einen dritten Bankrott vorzubereiten. „Man erkennt die Gefahr der Zulassung zum Handel für die Juden, Vagabunden, welche sich an nichts halten[1])." „Es ist ein Glück", meint Fourier, „daß die Juden sich noch nicht weit über Frankreich verbreitet haben, denn diese Nation, die sich auf den Wucher spezialisiert hat, würde dann bereits den größten Teil des Eigentums und den damit verbundenen Einfluß an sich gerissen haben; Frankreich wäre nur mehr eine große Synagoge. Wenn die Juden nur ein Viertel des Eigentums hätten, so hätten sie den überwiegenden Einfluß, weil sie eine geheime und unauflösliche Liga bilden[2])." Der Händlergeist hat auch schon andere Nationen verdorben, den Juden ist er aber von Natur angeboren. „Karthago und Großbritannien liefern dafür den Beweis. Ihre treulose Politik, Punica fides, ist ins Sprichwort eingegangen. Und was ihren händlerischen Charakter betrifft, so kann man ihn als angeborene Anlage (au naturel) nur bei den unteren Menschenarten finden, ich meine bei den Juden, jenen Menschen, welche das ‚Tableau des Londres' folgendermaßen beschreibt: ‚2500 Juden, die durch die Straßen und über die öffentlichen Plätze streifen, um die Kinder zu verführen, die Eltern zu bestehlen, und die Dienstboten aufzureizen, ihre Herrschaften zu bestehlen, und welche die gestohlenen Sachen mit minderwertiger Münze bezahlen[3]).'"

[1]) Oeuvres complètes I, 348 f. — [2]) Oeuvres complètes I, 378. — [3]) Oeuvres complètes I, 393.

Fourier hat den Erfolg seiner Gedanken nicht mehr erlebt. Aus dem Commis ist kein Revolutionär geworden. Er glaubte an eine gesetzmäßige Entwicklung, die zwangsläufig die kommerzielle Feudalität herbeiführe und nahm dadurch seiner Kritik die innere Kraft. Karl Marx ist ihm später darin gefolgt[1]). Es bleibt aber Fouriers Verdienst, die jüdische Feudalität, von der auch Napoleon sprach, als erster systematisch begriffen und dargestellt zu haben. Zum jakobinischen und imperialen Antisemitismus trat seitdem als drittes Element der sozialistische Antisemitismus.

Als in der Julirevolution 1830 Karl X. gestürzt und Louis Philipp von Orleans als „Bürgerkönig" auf den Thron erhoben wurde, gelangte gerade jene Händlerschicht zur Herrschaft, die Fourier so erbittert kritisiert hatte. Karl Marx hat dieses Régime treffend gekennzeichnet: „Nicht die französische Bourgeoisie herrschte unter Louis Philipp, sondern eine Fraktion derselben, Bankiers, Börsenkönige, Eisenbahnkönige, Besitzer von Kohlen- und Eisenbergwerken und Waldungen, ein Teil des mit ihnen ralliierten Grundeigentums — die sogenannte Finanzaristokratie. Sie saß auf dem Thron, die diktierte in den Kammern Gesetze, sie vergab die Staatsstellen vom Ministerium bis zum Tabakbureau." „Die kleinste finanzielle Reform scheiterte an dem Einfluß der Bankiers, so z. B. die Postreform. Rothschild protestierte. Darf der Staat Einnahmequellen schmälern, aus denen seine stets wachsende Schuld zu verzinsen war? Die Julimonarchie war nichts als eine Aktienkompagnie zur Exploitation des französischen Nationalreichtums, deren Dividende sich verteilte unter Minister, Kammern, 240000 Wähler und ihren Anhang. Louis Philipp war der Direktor dieser Kompagnie[2])." Der bis dahin unbekannte Saint-Simonismus erhielt durch den Regierungswechsel neuen Auftrieb. Er machte sich anheischig, die Finanzaristokratie geistig zu rechtfertigen und sie als Bahnbrecher einer neuen Menschheitsepoche zu preisen. Nicht die Produktion, sondern das Finanzkapital sollte die eigentliche Triebkraft der Wirtschaft sein, und die Modernisierung des Lebens durch die Finanzierung von Eisenbahnbauten, Kanalanlagen usw. allein aus sich heraus bewirken. Dieser Gedanke hat damals auch viele Franzosen bestochen und u. a. einen Mann wie Lesseps zu seinen gewagten Unternehmungen getrieben. Capefigue hat in seiner „Histoire des grandes Operations financières" haarscharf herausgearbeitet, was diese Juden von den französischen Saint-Simonisten unterscheidet. „Der Saint-Simonismus und das Judentum sehen sich darin ähnlich, daß beide dem Glück nachjagen, während jedoch der erste dieses Jagen leidenschaftlich, ja poetisch anhaucht und menschenbeglückende Theorien verfolgt, ist der einzige Zweck des Juden, zu arbeiten, zu spekulieren und zu gewinnen; der Erste erfreut sich am Schimmer des Goldes und läßt ihn sich von der Sonne beleuchten, der Letzte ist zufrieden, wenn er die Goldstücke in seine Ledertasche stecken kann, ohne sich vom Glanz blenden zu lassen. Sind sie auch vollgewichtig? Das ist die Haupt-

[1]) Vgl. hiezu die Ausführungen bei Ottokar Lorenz, Karl Marx und der Kapitalismus, Hamburg 1937.

[2]) Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848—1850, Abdruck aus der „Neuen Rheinischen Zeitung" von 1850, herausg. von Friedrich Engels, Berlin 1895, S. 20/21.



sache, die sein ganzes Gebaren ausmacht und leitet[1])." Nach Saint-Simons Tod hatte Olinde Rodrigues, ein jüdischer Bankier aus Bordeaux, die Saint-Simonistische Sekte als geschlossene Vereinigung begründet. Sein Bruder Eugène Rodrigues wurde der Dogmatiker der Saint-Simonistischen Religion, die als reine Diesseitsreligion das Christentum ablösen sollte. Die ökonomische Seite des Saint-Simonismus wurde durch die Vettern der Rodrigues, die Brüder Emile und Isaac Péreire, ausgebaut. Ihre Pläne gipfelten in der Gründung einer großen Nationalbank, die alle Provinzbanken einschließen sollte. Später (1852) haben sie in diesem Sinne die „Société générale du Crédit mobilier" begründet, das Vorbild aller späteren Emissions- und Effektenbanken[2]). Emile Péreire war außerdem Herausgeber des Organs der Saint-Simonisten „Globe" und später des Organs der Republikanischen Partei „National". Hier traf er sich als Mitherausgeber mit Michel Goudchaux, einem jüdischen Bankier aus Nancy. 1830 standen zunächst die Franzosen Bazard und Enfantin an der Spitze der Bewegung. Im November 1838 schied Bazard aber aus, weil er Enfantins sexuelle Ausschweifungen nicht billigte. Enfantin war fortan der alleinige „Vater" der „Familie" Saint-Simons. Mit 40 Anhängern, darunter dem jüdischen Arzt Simon, zog er sich in seine Behausung zurück. Der christlich getaufte Jude Baron Gustave d'Eichthal entdeckte dort die Verwandtschaft zwischen Mosaismus und Saint-Simonismus. Um diese Entdeckung öffentlich zu dokumentieren, begab er sich in der Uniform der Saint-Simonisten zusammen mit dem Juden Félicien David und den Franzosen Barrault und Lambert anläßlich des Roschhaschana-Festes in die Synagoge und wohnte dem Gottesdienste bei. Enfantin kündigte eines Tages die bevorstehende Ankunft der „Mutter" an, mit der er das „Couple Prêtre" an der Spitze der Menschheit bilden werde. Barrault erfuhr in einer göttlichen Eingebung, daß die „Mutter" eine Jüdin sei und sich in Konstantinopel befinde, um sich 1833, 1800 Jahre nach dem Tode Christi, zu zeigen. Tatsächlich schiffte sich unter Führung Barraults eine Mission nach Konstantinopel ein und erließ einen feurigen Aufruf an die jüdischen Frauen[3]).

Es wäre falsch, wegen dieser lächerlichen Exzesse den Saint-Simonismus als bedeutungslos anzusehen. Die Bankiers, vor allem Rothschild, Fould, Oppenheim und Genossen wußten diese Bewegung für ihre Zwecke zu nutzen. Enfantin war Sekretär des Aufsichtsrates der „Compagnie Paris-Lyon". Olinde Rodrigues gehörte zu James Rothschilds Beratern; Isaac Péreire wurde von ihm gefördert. Diese Geldleute brachten es fertig, zugleich als Großbürger dem herrschenden Régime anzugehören und von ihm zu profitieren und als „Arbeiterfreunde" gegen Louis Philipp zusammen mit den Sozialisten zu opponieren. In dieser angenehmen Zwischenstellung konnte das Judentum mit Zuckerbrot und Peitsche zugleich arbeiten und die Regierung zu allem zwingen. Sofort 1830 nach seinem Regierungsantritt hatte Louis Philipp schon den israelitischen Kultusgemeinden die gleichen staatlichen Zuschüsse

[1]) Zitiert von Eduard Drumont in „Das verjudete Frankreich", deutsch von Gardon, Berlin 1890, S. 287.

[2]) Der Jude S. Oppenheim, der den „Credit mobilier" in Paris kennengelernt hatte, gründete 1856 die Darmstädter Bank, das Urbild der deutschen Spekulationsbank. Eichthal gründete schon 1834 in München die Bayerische Hypotheken- und Wechselbank.

[3]) Vgl. G. Weill, Les Juifs et le Saint-Simonisme, Revue des Études Juives, Bd. 31.

bewilligt wie der katholischen Kirche und den Protestanten. Die Rede des Abgeordneten Vaucelle zeigte damals deutlich die gegenrevolutionäre Linie, auf der man sich bewegte: „Die Revolution von 1793 hat versucht, der Toleranz dadurch zur Geltung zu verhelfen, daß sie alle Religionen abschaffte; die Revolution von 1830 wird dieses Ziel erreichen, indem sie allen Religionen den gleichen Schutz angedeihen lassen wird." 1835 mußte Louis Philipp zugunsten eines französischen Juden gegen den Schweizer Kanton Basel intervenieren, der die antijüdischen Gesetze noch beibehalten hatte. 1841 mußte er in einem entsprechend gelagerten Fall gegen Sachsen und 1845 wieder in der Schweiz einschreiten. 1846 setzte der jüdische Abgeordnete Cremieux die Abschaffung der Sonderformel für die Eidesleistung der Juden durch — des letzten Überbleibsels der alten Gesetzgebung. Cremieux war mit Fould, CerfBerr und Goudchaux Parlamentarier, aber vor allem der gesuchte Rechtsanwalt der Opposition. Gleichzeitig gehörte er mit Goudchaux dem streng loyalen israelitischen Zentralkonsistorium an. Der Dichter Léon Halevy und der Komponist Meyerbeer feierten ihre musikalischen Triumphe, während Elisa Rachel Félix als Schauspielerin die Pariser begeisterte. Unter diesen Umständen gab 1845 das im Verlag der Schule Fouriers erscheinende Buch Toussenels mit seinem Titel der Gegenbewegung die Parole: „Die Juden, Könige der Epoche."

Karl Marx hat auch diese erste antisemitische Volksbewegung im Frankreich des 19. Jahrhunderts geschildert. „Die Finanzaristokratie, in ihrer Erwerbsweise wie in ihren Genüssen, ist nichts als die Wiedergeburt des Lumpenproletariats auf den Höhen der bürgerlichen Gesellschaft. Und die nicht herrschenden Fraktionen der französischen Bourgeoisie schrien Korruption! Das Volk schrie: à bas les grands voleurs! à bas les assassins!, als im Jahre 1847 auf den erhabensten Bühnen der bürgerlichen Gesellschaft dieselben Szenen öffentlich aufgeführt wurden, welche das Lumpenproletariat regelmäßig in die Bordells, in die Armen- und Irrenhäuser, vor den Richter, in die Bagnos und auf das Schafott führten. Die industrielle Bourgeoisie sah ihre Interessen gefährdet, die kleine Bourgeoisie war moralisch entrüstet, die Volksphantasie war empört, Paris war von Pamphlets überflutet — ‚la dynastie Rothschild', ‚les juifs rois de l'époque' etc., worin die Herrschaft der französischen Aristokratie mit mehr oder weniger Geist denunziert und gebrandmarkt wurde. Rien pour la gloire! Der Ruhm bringt nichts ein! le paix partout et toujours! Der Krieg drückt den Kurs der Drei- und Vierprozentigen!, hatte das Frankreich der Börsenjuden auf seine Fahne geschrieben. Seine auswärtige Politik verlor sich daher in eine Reihe von Kränkungen des französischen Nationalgefühls[1])." Das Volk erinnerte sich der Taten Napoleons und stellte sie der gegenüber England so nachgiebigen Politik Louis Philipps gegenüber. Schon 1835 veröffentlichte Renault Becourt einen Aufruf mit dem Titel: „Allgemeine Verschwörung gegen das entschleierte Judentum; allen Souveränen, Ministern und Staatsmännern Europas gewidmet, sowie allen Klassen der Gesellschaft, welche durch die verdorbene Rasse bedroht sind." Im Theater sah man in Victor Hugos „Cromwell" das hinterlistige Spiel des Manasse ben Israel, und in seiner „Maria Tudor" hörte man Fabiani donnern: „Betrug und Diebstahl, das ist der Jude!" Balzac schrieb 1842—47 „La maison Nucingen", und George Sand ließ

[1]) Siehe S. 198, Anm. 2.

in ihrem Drama „Les Mississiens" den Bankier Samuel Bourset als modernen Shylock auftreten. Ihr Freund Alfred Musset verfaßte zusammen mit Augier ein Lustspiel „L'habit vert", in dem der alte Kleiderjude Munius verulkt wird. Und wenn Merville und Maillan wieder das Thema „Le juif errant" aufgreifen können, so zeigt dies deutlich die geistige Wendung. Das französische Volk hat in jener romantisch-sozialistischen Epoche wieder gelernt, den Juden als eine fest umrissene Gestalt zu sehen, die sich von allen anderen Menschen wesentlich unterscheidet. Victor Hugo schreibt im Personenverzeichnis zu „Maria Tudor" einfach „un juif" und konnte erwarten, daß diese Rolle dem Publikum damit von vornherein genügend gekennzeichnet war[1]).

Die Juden spürten diese Wendung selbst und suchten ihr durch eine Namensänderung zu entgehen. Seit dem „Großen Synhedrion" legte man in jüdischen Kreisen Wert auf die Bezeichnung „Israelit". Das Wort „Jude", so argumentierte man, sei ein Schimpfwort geworden, und man bekräftigte dies selbst durch den Gebrauch des Wortes in diesem Sinne[2]). Noch einen Schritt weiter ging Ludwig Börne, der durch Angriffe auf die jüdische Geldaristokratie die Emanzipation der jüdischen Massen zu sichern suchte. In dem Aufsatz „Für die Juden" heißt es: „Die Juden und der Adel, das heißt Geld und Vorherrschaft, das heißt dingliche und persönliche Aristokratie, bilden die beiden letzten Stützen des Feudalsystems. Sie halten fest zusammen. Denn die Juden, von dem Volke bedroht, suchen Schutz bei den vornehmen Herren, und diese, von der Gleichheit erschreckt, suchen Waffen und Mauern im Gelde ...[3])." Die „Briefe aus Paris" enthalten einen scharfen Hieb gegen Rothschild: „Rothschild hat dem Papste die Hand geküßt und beim Abschied seine hohe Zufriedenheit mit dem Nachfolger Petri unter allergnädigsten Ausdrücken zu erkennen gegeben. Jetzt kömmt doch endlich einmal alles in die Ordnung, die Gott bei Erschaffung der Welt eigentlich hat haben wollen. Ein armer Christ küßt dem Papste die Füße, und ein reicher Jude küßt ihm die Hand ... Wäre es nicht das größte Glück für die Welt, wenn man alle Könige wegjagte und die Familie Rothschild auf deren Thron setzte? Man bedenke die Vorteile. Die neue Dynastie würde keine Anleihen machen, denn sie weiß am besten, wie teuer ihnen das zu stehen käme, und schon dadurch allein würde die Abgabenlast der Untertanen um viele Millionen erleichtert werden." Börne zitiert dann ein französisches Blatt: „Wir haben es schon früher gezeigt, daß die Geldleute die gefährlichsten Feinde der Völker sind. Sie haben am meisten dazu beigetragen, den Grundbau der Freiheit zu untergraben, und ohne Zweifel wäre der größte Teil der europäischen Völker schon im vollen Besitz der Freiheit, wenn die Rothschild, die Ouvrad, die Aguado, die Casimir Perier und andere mit ihrem Gelde nicht die absolute Gewalt unterstützt hätten[4])." Heinrich Heine, der Freund Rothschilds, drehte in seiner Schmähschrift „Ludwig Börne"

[1]) Vgl. Kuno Lehrmann, Das Humanitätsideal der sozialistisch-romantischen Epoche Frankreichs und seine Beziehung zur Judenfrage, Wertheim 1932; M. Debré, Der Jude in der französischen Literatur von 1800 bis zur Gegenwart, Würzburg 1904, und Schapira, Der Antisemitismus in der französischen Literatur, Berlin 1927.

[2]) So später auch Marx und Moses Heß.

[3]) Neudruck in „Ludwig Börne über den Antisemitismus", Wien 1885, S. 10.

[4]) New York 1858, II. Bd., S. 44 ff.



den Spieß um und stempelte James Rothschild, indem er ihm saint-simonistische Äußerungen in den Mund legte, zum Revolutionär: „Es gibt keine stärkeren Beförderer der Revolution als eben die Rothschild . . . und was noch befremdlicher klingen mag: diese Rothschilde, die Banquiers der Könige, diese fürstlichen Säckelmeister, deren Existenz durch einen Umsturz des europäischen Staatensystems in die ernsthaftesten Gefahren geraten dürfte, sie tragen dennoch im Gemüte das Bewußtsein ihrer revolutionären Sendung. Namentlich ist dieses der Fall bei dem Manne, der unter dem scheinlosen Namen Baron James bekannt ist, und in welchem sich jetzt, nach dem Tode seines erlauchten Bruders von England, die ganze politische Bedeutung des Hauses Rothschild resümiert. Dieser Nero der Finanz, der sich in der Rue Laffitte seinen goldenen Palast erbauet hat, und von dort aus als unumschränkter Imperator die Börsen beherrscht, er ist, wie weiland sein Vorgänger, der römische Nero, am Ende ein gewaltsamer Zerstörer des bevorrechteten Patriziertums und Begründer der neuen Demokratie. Einst, vor mehreren Jahren, als er in guter Laune war und wir Arm in Arm, ganz famillionär, wie Hirsch Hyazinth sagen würde, in den Straßen von Paris umherflanierten, setzte mir Baron James ziemlich klar auseinander: wie eben er selber, durch sein Staatspapierensystem, für den gesellschaftlichen Fortschritt in Europa die ersten Bedingnisse erfüllt, gleichsam Bahn gebrochen habe.

‚Zu jeder Begründung einer neuen Ordnung von Dingen' — sagte er mir — gehört ein Zusammenfluß von bedeutenden Menschen, die sich mit diesen Dingen gemeinsam zu beschäftigen haben. Dergleichen Menschen lebten ehemals vom Ertrag ihrer Güter oder ihres Amtes, und waren deshalb nie ganz frei, sondern immer an einen entfernten Grundbesitz oder an irgendeine örtliche Amtsverwaltung gefesselt; jetzt aber gewährt das Staatspapierensystem diesen Menschen die Freiheit, jeden beliebigen Aufenthalt zu wählen, überall können sie von den Zinsen ihrer Staatspapiere, ihres portativen Vermögens geschäftslos leben, und sie ziehen sich zusammen und bilden die eigentliche Macht der Hauptstädte. Von welcher Wichtigkeit aber eine solche Residenz der verschiedenartigsten Kräfte, eine solche Zentralisation der Intelligenzen und sozialen Autoritäten, das ist hinlänglich bekannt. Ohne Paris hätte Frankreich nie seine Revolution gemacht; hier hatten so viele ausgezeichnete Geister Weg und Mittel gefunden, eine mehr oder minder sorglose Existenz zu führen, miteinander zu verkehren und so weiter. Jahrhunderte haben in Paris einen solchen günstigen Zustand allmählich herbeigeführt. Durch das Rentensystem wäre Paris weit schneller Paris geworden, und die Deutschen, die gern eine ähnliche Hauptstadt hätten, sollten nicht über das Rentensystem klagen: es zentralisiert, es macht vielen Leuten möglich, an einem selbstgewählten Orte zu leben und von dort aus der Menschheit jeden nützlichen Impuls zu geben . . . '

Von diesem Standpunkte aus betrachtet Rothschild die Resultate seines Schaffens und Treibens. Ich bin mit dieser Ansicht ganz einverstanden, ja ich gehe noch weiter, und ich sehe in Rothschild einen der größten Revolutionäre, welche die moderne Demokratie begründeten. Richelieu, Robespierre und Rothschild sind für mich drei terroristische Namen, und sie bedeuten die graduelle Vernichtung der alten Aristokratie. Richelieu, Robespierre und Rothschild sind die drei furcht-



barsten Nivelleurs Europas. Richelieu zerstörte die Souveränität des Feudaladels und beugte ihn unter jene königliche Willkür, die ihn entweder durch Hofdienst herabwürdigte, oder durch krautjunkerliche Untätigkeit in der Provinz vermodern ließ. Robespierre schlug diesem unterwürfigen und faulen Adel endlich das Haupt ab. Aber der Boden blieb, und der neue Herr desselben, der neue Gutsbesitzer, ward ganz wieder ein Aristokrat, wie seine Vorgänger, deren Prätentionen er unter anderem Namen fortsetzte. Da kam Rothschild und zerstörte die Oberherrschaft des Bodens, indem er das Staatspapierensystem zur höchsten Macht emporhob, dadurch die großen Besitztümer und Einkünfte mobilisierte und gleichsam das Geld mit den ehemaligen Vorrechten des Bodens belehnte. Er stiftete freilich dadurch eine neue Aristokratie, aber diese, beruhend auf dem unzuverlässigsten Elemente, auf dem Gelde, kann nimmermehr so nachhaltig mißwirken wie die ehemalige Aristokratie, die im Boden, in der Erde selber, wurzelte. Geld ist flüssiger als Wasser, windiger als Luft, und dem jetzigen Geldadel verzeiht man gern seine Impertinenzen, wenn man seine Vergänglichkeit bedenkt . . . er zerrinnt und verdunstet, ehe man sich dessen versieht[1])."

Der verlegene und wenig überzeugende Schluß der vorstehenden Äußerungen zeigt, daß Heine die Gedankengänge des Fourierismus, dessen antisemitische Note er wie Börne seinen Lesern verschweigt, genau kennt und sich ihnen nicht zu entwinden weiß. Der Fourierismus ist zu jener Zeit eine geistige Macht geworden, die den Saint-Simonismus verdrängte und dem volkstümlichen Antisemitismus ein geistiges Fundament gab. Der bedeutendste Kopf unter den Fourieristen war ohne Zweifel Toussenel, obwohl er bis heute konsequent totgeschwiegen wird. Proudhon nennt Toussenel unbedenklich den geistreichsten der sozialistischen Schriftsteller überhaupt, und er hat damit recht, wenn man an den Stil und die Gedankenführung denkt[2]). Toussenel hat auf dem Boden der Ideen Fouriers ein Grundbuch des modernen französischen Antisemitismus geschaffen, das Gougenot des Mousseaux und Edouard Drumont später als Vorbild gedient hat. Besonders Drumont preist ihn in den höchsten Tönen, hat ihn aber so wenig gründlich gelesen, daß er von Toussenel sagen kann: „Er hätte sich nie in Fouriersche Utopien verlieren können, sondern er hatte den Weg zu Christum leicht gefunden[3])." Drumont will in ihm sogar einen Heiligen sehen, während des Mousseaux beklagt, daß er „ein gänzlich antikatholischer Mann" sei[4]). Des Mousseaux nennt ihn geistreich, weil er unbewußt die talmudische Moral der Juden dargestellt habe, obwohl ihn seine sozialistischen Ideen für die Wahrheit blind gemacht hätten. In Wirklichkeit liegt Toussenel jedes Moralisieren so fern wie alles Frömmeln. Er erzählt keine alten Geschichten, sondern bringt aktuelles, stichhaltiges Material und durchleuchtet es mit großem Geschick, so daß das Wesentliche hervortritt. Die Darstellung ist daher trotz ihrer Zeitgebundenheit auch noch für heute aktuell.

Toussenel bezeichnet sich selbst als einen Kämpfer für „die Sache der Ordnung und der Autorität". „Als ich sah, daß die Minister, die mir den Auftrag gegeben

---

1) Sämtl. Werke. Insel-Verlag, Leipzig 1913, S. 373 f.
2) Les confessions d'un révolutionaire, 1849.
3) A. a. O., S. 283.
4) A. a. O. (deutsch), S. 194 und 112/13.

hatten, sie zu verteidigen, ihr Amt verrieten und Frankreich den Juden verkauften, verließ ich ihr Lager, um nicht mit ihnen zum Feinde überzulaufen[1]).“ Das entscheidende Erlebnis, das ihm die Augen öffnete, war die Damaskusaffäre von 1840. Der ägyptische Statthalter Mehemet Ali hatte sich gegen den Sultan empört und Syrien besetzt. England stand mit Österreich, Preußen und Rußland auf seiten des Sultans, während Frankreich im Zuge seiner mit der Besetzung Algiers eingeleiteten imperialen Mittelmeerpolitik Mehemet Ali unterstützte. Die Lage wurde so gespannt, daß ein Krieg zwischen den europäischen Mächten vor der Tür zu stehen schien. In dieser Situation verschwand in Syrien der Kapuzinerpater Thomas. Die Behörden Mehemet Alis leiteten eine Untersuchung wegen Ritualmordes ein. Der französische Konsul unterstützte das Verfahren. England und die übrigen Mächte dagegen verquickten ihr politisches Interesse unter dem Einfluß der Montefiore und Rothschild im Namen der Moral mit dem Interesse des Judentums und schritten gegen Mehemet Ali militärisch ein. Kam nun der Krieg? Toussenel meint, alle Motive wären für Frankreich beisammen gewesen, um einen „Heiligen Krieg“ führen zu können. Die Juden in Frankreich entfesselten jedoch eine große „Friedensbewegung“. Rothschild veranlaßte Louis Philipp zum Zurückweichen, und Cremieux fuhr triumphierend an der Spitze einer internationalen jüdischen Abordnung nach Syrien. Die jüdische Internationale hatte ihren ersten großen Sieg in der Neuzeit errungen. Toussenel aber erkannte: „Der Jude herrscht und regiert in Frankreich.“ „Der Jude hat alle Staaten mit Hypotheken belastet, die sie niemals mit ihren Einnahmen zu löschen imstande sind. Europa ist Israels Herrschaft unterworfen. Die Weltherrschaft, von der so viele Eroberer geträumt haben, halten die Juden in Händen. Der Gott Judas hat den Propheten Wort gehalten und den Sieg den Söhnen der Makkabäerin verliehen. Jerusalem hat allen Ländern den Tribut auferlegt. Der redliche Gewinn aus jeglicher Arbeit wandert in die Taschen der Juden unter dem Titel: Zinsen der Nationalschuld[2]).“ Toussenel übernahm die grundlegenden Einsichten Fouriers unverändert: den Betrug an den Ideen von 1789, die Herrschaft der kommerziellen Feudalität, die Verderblichkeit des Händlergeistes. Ebenso konnte Toussenel Fouriers Grundgedanken der künftigen sozialen Ordnung übernehmen: das Recht auf Arbeit, die Assoziation aller Schaffenden, die staatliche Überwachung der Wirtschaft. Es ist aber Toussenels eigene Leistung, diese Ideen von allem utopischen Beiwerk gereinigt, scharf zugespitzt und in die Wirklichkeit von 1840 hineingestellt zu haben.

Toussenel gab seinem Werke den Untertitel: „Die Geschichte der Feudalherrschaft des Geldes.“ „Montesquieu hat vergessen, die Lehnsherrschaft des Geldes zu beschreiben; das ist schade. Man hätte pikante Enthüllungen erwarten dürfen bei diesem geistvollen Denker, der gesagt hat: Die Finanzen halten den Staat wie der Strick den Gehenkten.

Die Lehnsherrschaft der Industrie, der Finanz, des Handels hat nicht die Ehre als Grundlage, wie etwa die republikanische oder monarchische Verfassung bei Montesquieu. Sie beruht vielmehr auf dem erpresserischen anarchischen Monopol des Handels. Ihr Kennzeichen ist die Habgier, die unersättliche Habgier, die Mutter der Arglist, der Unehrlichkeit und der Handelsgesellschaften. Alle ihre

[1]) A. a. O., S. 5. — [2]) A. a. O., S. 73.

Einrichtungen tragen den Stempel des Wuchers, des Betruges und der Ungerechtigkeit . . . Sie überfällt die Hütte des Armen und den Palast des Fürsten. Jede Nahrung paßt ihrer Gefräßigkeit. Wie das Quecksilber, das durch seine Schwere und Flüssigkeit in die feinsten Erdadern eindringt und die unscheinbarsten Pünktchen edlen Metalls in sich aufzusaugen weiß, oder wie der ekelhafte Bandwurm, dessen Schmarotzerringe den Windungen der Eingeweide des menschlichen Körpers sich anschmiegen, so versteht es dieser schachernde Blutsauger, seinen Saugrüssel in das Geäder des sozialen Organismus einzuführen, um ihm Saft und Kraft auszusaugen.

Das Lebensprinzip der Herrschaft des Geldes ist der Egoismus, der sich vergeblich unter der gleisnerischen Maske der Philantropie zu verbergen sucht. Ihr Motto heißt: ‚Jeder für sich.'

Die Begriffe Vaterland, Religion und Glauben sind diesen Menschen sinnlos, da sie an der Stelle des Herzens ein Talerstück haben.

Ein Vaterland — der Händler hat keines: Ubi aurum ibi patria. Die Geldherrschaft verkörpert sich in der Person des kosmopolitischen Juden[1])."

Die kommerzielle Feudalität ist Toussenel kein bloßes Schlagwort, sondern eine Stück für Stück historisch beweisbare Tatsache. Das monarchische und das demokratische Prinzip gehören seiner Meinung nach zusammen, im Gegensatz zum aristokratischen Prinzip. Die Aristokratie, möge sie feudal oder kommerziell sein, reißt König und Volk auseinander und sprengt die Einheit der Nation, indem sie sich als eine privilegierte Klasse zwischen beide schiebt. Toussenel ist daher gleichzeitig Monarchist und Anhänger der Revolution von 1789. „Einstmals in der glorreichen Zeit, die unsere Väter sahen, erklärte sich die französische Nation zum Verbündeten aller unterdrückten Nationen. Die französische Nation proklamierte das Menschenrecht auf Arbeit; sie rief mit lauter Stimme auf zum Kreuzzug gegen die Despoten und flehte den Absolutismus nicht um ein Stückchen seines Ruhmes und seiner Freiheit an. Die französische Regierung von heute verrät die hohe Erbschaft von 1789[2])." Toussenel predigt deshalb eine neue Revolution. „Diese friedliche Revolution wird damit beginnen, daß man in der Verfassung vor dem Artikel, der die Gleichheit der Franzosen vor dem Gesetz proklamiert, im Gegensatz zu den Lehren von Malthus folgende Sätze niederlegt:

> Alle Menschen haben das Recht zu leben.
> Das Recht zu leben fordert das Recht auf Arbeit.
> Der Staat schuldet die Arbeit jedem seiner Glieder[3])."

Die nächste Konsequenz des Rechts auf Arbeit ist die Organisation der Arbeit, die Bildung von Assoziationen. Toussenel weist auf die rheinische Stadt Gerardsbrunn und auf Schweizer Käsegenossenschaften hin, wo diese Idee bereits verwirklicht sei. Darüber hinaus hat er aber noch ein stärkeres Argument zur Hand: er selbst hat nämlich als Kolonist in Nordafrika mit Erfolg eine Assoziation aufgebaut, die ihm nur durch äußeren Eingriff von seiten der Militärverwaltung zerstört wurde. Solche Assoziationen sind keine staatlichen Verbände, sondern freie Ver-

[1]) A. a. O., S. 73/74. — [2]) A. a. O., S. 332. — [3]) A. a. O., S. 261.



einigungen der Arbeiter. Der Handel dagegen soll im Endziel zu einer staatlichen Funktion der Güterverteilung gemacht werden. Bis dahin schlägt Toussenel folgende Sofortmaßnahmen vor: Verstaatlichung des Bankwesens, Kreditorganisationen für die Landwirtschaft, Verstaatlichung des Transportwesens und des Versicherungswesens, Errichtung von Ackerbauschulen und Förderung der Kolonisation. Nur so kann seiner Meinung nach durch die Wiederaufnahme einer großzügigen kolonialen und imperialen Politik ein Gegengewicht gegen die üblen Folgen der Industrialisierung geschaffen werden. „Es ist der soziale Krieg, der uns alle bedroht; der Krieg zwischen denen, die nichts haben und denen, die besitzen, der Krieg der Hungernden gegen die Satten, ein unerbittlicher Vernichtungs- und Rachekrieg. Die nationalen Unterschiede sind zurückgetreten, als wären sie nicht vorhanden. Die Intelligenz steht auf seiten der Unterdrückten; sie rechnen auf ihre Kraft und ihre Zahl; sie verlangen nicht mehr bloß von ihren Herrn und Meistern Abstellung der Mißbräuche, ihr Rachedurst und ihr Haß gehen viel weiter.

Die zivilisierten Nationen haben sich — befreit von der Plage des Krieges — Hals über Kopf in den Industrialismus gestürzt. Der Industrialismus hat das Elend des einzelnen, die Entnervung der Rasse und das Anschwellen der Städte hervorgerufen, der Brutstätten des Aufruhrs und der Revolution[1]."

Toussenel wendet sich zum Schluß mit einem Appell an den König, aus dem aber deutlich hervorgeht, daß er seine Hoffnung weniger auf diesen als auf den Kronprinzen gesetzt hat: „Sire, der Kronprinz, Ihr vielgeliebter Sohn, beklagt sich bitter über die Beeinträchtigung, welche durch die Macht der Juden entsteht, die alles beherrschen, das Land zugrunde richten und deren Treiben die Flüche und Verwünschungen des verschuldeten Arbeiters bis an den Thron dringen läßt. Der Prinz wünscht, eingedenk seiner künftigen königlichen Gewalt, das Land von dieser schandbaren Lehnspflicht und König und Volk von dieser schwer drückenden Lehnsherrschaft zu befreien; hierbei ist er sich der Gefahr eines Kampfes mit dieser Macht wohl bewußt. ‚Wird nicht', so fragte er uns einmal, ‚das Königtum selbst hier endigen? Denn jene Bankiers werden sich wohl noch lange der Unwissenheit des Volkes als Waffe gegen den König bedienen, der seinem Volke dienen möchte. Sie werden ihn durch ihre verlogene Tagespresse über die herrschenden Leiden zu täuschen wissen, sie werden ihre Lager auf den öffentlichen Plätzen aufschlagen, sie werden ihre arbeitslosen Sklaven auf die Paläste hetzen und, nachdem sie sie entfesselt haben, das Königtum ihrer Wut preisgeben, damit es vom Pöbel zertrümmert werde. Ich bin mir wohl bewußt, welch hartes Schicksal unserer harrt; aber wir dürfen vor keiner Gefahr, selbst vor der eines Krieges zurückscheuen, denn die Gefahren, die uns in einem solchen Frieden drohen, sind schlimmer als jene. Das Königtum muß ohne Verzug das Volk von den Juden wieder für sich zurückerobern oder es stirbt durch die Juden, wie schon einmal durch die Priester und ein anderesmal durch die Soldaten[2].'"

Das Werk Toussenels hatte einen durchschlagenden Tageserfolg. Ein Freund Victor Hugos und George Sands, der frühere Saint-Simonist Pierre Leroux, be-

[1]) A. a. O., S. 330. — [2]) A. a. O., S. 338.



kannte sich in einer Besprechung begeistert zu diesem Werk[1]). Als 1843 die Konzession für den Bau der Nordbahn an Rothschild vergeben war, hatten die drei Blätter der Linksopposition „National", „Phalange" und „Legislature" heftigen Widerspruch erhoben. Toussenels Buch erschien nun, unterstützt von heftigen Campagnen in der „Democratie pacifique", gerade rechtzeitig ein Jahr vor Eröffnung der Nordbahn. Das Rothschildsche Unternehmen war hier mit Geschick in die großen Zusammenhänge hineingestellt und dadurch in seiner Bedeutung noch besonders hervorgehoben worden. Drei Wochen nach der Eröffnung, am 8. Juli 1846, ereignete sich auf der Nordbahn bei Fampoux ein schweres Unglück. Man zählte 37 Tote. Dieses Ereignis entfesselte einen ungeheuren Sturm. Natürlich steckte auch die jüdische Konkurrenz Rothschilds dahinter; es war aber trotzdem die erste große antisemitische Welle im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Von allen Seiten wurde Rothschild in Pamphleten angegriffen, die in Zehntausenden von Exemplaren verbreitet wurden. Ein Teil dieser Flugschriften wurde sogar ins Deutsche übersetzt, so daß sich der Frankfurter Rothschild zu einer Eingabe um Unterdrückung der Angriffe bei dem preußischen Staatsministerium veranlaßt sah. Am stärksten trat Georges Marie Mathieu-Dairnvaell unter dem Decknamen „Satan" hervor mit seiner „Erbaulichen und seltsamen Historie von Rothschild I., König der Juden", der ein Augenzeugenbericht über die Katastrophe von Fampoux beigefügt war. Die Bezeichnung Rothschilds als König der Juden geht auf Toussenel zurück, der ihn schon gelegentlich als „König der Finanz" bezeichnet hatte. Eine weitere Schrift Dairnvaells war betitelt: „Krieg den Schelmen und Betrügern, oder geheime Geschichte der Pariser Börse und der französischen Eisenbahn." Ein Anonymus veröffentlichte eine „Antwort Rothschilds I., Königs der Juden, an Satan den Letzten, König der Betrüger." Ein Dritter schrieb daraufhin ein „Urteil gegen James Rothschild und Georges Dairnvaell, Verfasser der Geschichte Rothschilds I., gefällt durch das Tribunal der gesunden Vernunft, begleitet von einem Urteil über das Unglück von Fampoux." Dairnvaell selbst sah sich zu einer Replik unter dem Titel „Rothschild I., seine Helfer und sein Volk" genötigt. Jean Baptiste Mesnard beschrieb noch im gleichen Jahr „Zehn Tage der Herrschaft Rothschilds I., Königs der Juden". Daß diese literarische Fehde nicht bloß eine Angelegenheit der Literaten war, beweist die Tatsache, daß das Volk zwei Jahre später in der Revolution von 1848 die Rothschildschen Eisenbahnen auf 30 Meilen im Umkreis von Paris mit allen Stationen, Brückenanlagen usw. völlig zerstörte. Die Rothschildsche Villa in Suresnes wurde zuerst geplündert und dann in Brand gesteckt.

Als Karl Marx Ende 1843 nach Paris übersiedelte, geriet er unmittelbar in den Strudel der antisemitischen Bewegung. In Deutschland war er noch mehr ein Liberaler als ein Sozialist gewesen. Erst durch das Studium des französischen Sozialismus erwarb er sich die theoretischen Grundlagen seines späteren Lehrgebäudes. Als Jude konnte er sich die sozialistische Gedankenwelt des Fourierismus nicht aneignen, ohne sich mit dem Antisemitismus auseinanderzusetzen. Das Ergebnis hat er in zwei Aufsätzen unter dem Titel „Die Judenfrage" und „Die Fähigkeit der

[1]) Les Juifs rois de l'époque, Revue sociale, Januar 1846. Die übrige Literatur bei V. Eichstädt, Bibliographie zur Geschichte der Judenfrage, Bd. I, Hamburg 1938.

heutigen Juden und Christen, frei zu werden" 1844 in den „Deutsch-französischen Jahrbüchern" Arnold Ruges veröffentlicht. Ein tagespolitischer Erfolg blieb diesen Aufsätzen versagt. Trotzdem haben sie die Haltung des späteren marxistischen Sozialismus gegenüber der Judenfrage festgelegt. Daß der sozialistische Antisemitismus Fouriers und Toussenels vergessen worden ist, ist eine Folge der klugen Taktik von Karl Marx. Aus diesem Grunde kommt den Aufsätzen zur Judenfrage, die wohl das dialektisch Geschliffenste und Zugespitzteste sind, was Marx geschrieben hat, eine historische Bedeutung zu.

Sich unmittelbar gegen die Fourieristen zu wenden, schien Marx nicht ratsam. Er wandte sich statt dessen mit seinen Aufsätzen gegen zwei in gleicher Weise betitelte Schriften Bruno Bauers, die einen gründlich durchdachten antijüdischen Standpunkt vertraten[1]). Bruno Bauer läßt den Staat grundsätzlich die Frage nach dem aufwerfen, „was die Juden der Welt, der Geschichte und dem menschlichen Interesse entfremdet. Die Frage bleibt immer unbeantwortet so lange, bis sie entschieden verneint, d. h. bis es entschieden anerkannt ist, daß diejenigen, die von einer wunderbaren Zukunft ihre wahre Gesellschaft und Sozietät erwarten, in der wirklichen menschlichen Gesellschaft sich nicht heimisch fühlen können[2])." Bruno Bauer stimmt darin mit der Revolution von 1793 und mit Rousseaus „Contrât social" überein.

Marx aber findet „Bauers Fehler darin, daß er nur den ‚christlichen Staat', nicht den ‚Staat schlechthin' der Kritik unterwirft". Er hält es für untunlich, an die noch sehr verworrenen französischen Verhältnisse anzuknüpfen. „Erst in den nordamerikanischen Freistaaten — wenigstens in einem Teil derselben — verliert die Judenfrage ihre theologische Bedeutung und wird zu einer wirklich weltlichen Frage. Nur wo der politische Staat in seiner vollständigen Ausbildung existiert, kann das Verhältnis der Juden, überhaupt der religiösen Menschen, zum politischen Staat, also das Verhältnis der Religion zum Staat, in seiner Eigentümlichkeit, in seiner Reinheit heraustreten. Die Kritik dieses Verhältnisses hört auf, theologische Kritik zu sein, sobald der Staat aufhört, auf theologische Weise sich zur Religion zu verhalten, sobald er sich als Staat, d. h. politisch zur Religion verhält. Die Kritik wird dann zur Kritik des politischen Staates. An diesem Punkt, wo die Frage aufhört theologisch zu sein, hört Bauers Kritik auf kritisch zu sein." In den nordamerikanischen Freistaaten, wo das Staatswesen allen Kulten in gleicher Weise beziehungslos gegenübersteht, ist die Religion in jeder Form trotzdem sehr lebendig. Damit ist für Marx ein grundsätzlicher Mangel der sogenannten politischen Emanzipation aufgedeckt, der darin besteht, „daß der Staat sich von einer Schranke befreien kann, ohne daß der Mensch wirklich von ihr frei wäre, daß der Staat ein Freistaat sein kann, ohne daß der Mensch ein freier Mensch wäre".

Hier trifft Marx tatsächlich einen schwachen Punkt bei Bauer, der wie Rousseau und die Revolution nur eine bürgerliche Staatsreligion errichten, aber daneben noch eine Sphäre für private Religiosität beliebiger Art offenlassen wollte. Marx sieht darin nicht nur eine Inkonsequenz, sondern einen wesentlichen Mangel der

[1]) Die Judenfrage, Braunschweig 1843, und: Die Fähigkeit der Juden und Christen frei zu werden, Zürich 1844.

[2]) Die Judenfrage, S. 75.



Politik und des Staates überhaupt. Nach eigenem Geständnis bedient er sich im folgenden der Hegelschen Kritik des bürgerlichen „Not- und Verstandesstaates". „Die politische Erhebung des Menschen über die Religion teilt alle Mängel und alle Vorzüge der politischen Erhebung überhaupt . . . Der Staat hebt den Unterschied der Geburt, des Standes, der Bildung, der Beschäftigung in seiner Weise auf, wenn er Geburt, Stand, Bildung, Beschäftigung für unpolitische Unterschiede erklärt, wenn er ohne Rücksicht auf diese Unterschiede jedes Glied des Volkes zum gleichmäßigen Teilnehmer der Volkssouveränität ausruft, wenn er alle Elemente des wirklichen Volkslebens von dem staatlichen Gesichtspunkte aus behandelt. Nichtsdestoweniger läßt der Staat das private Eigentum, die Bildung, die Beschäftigung auf ihre Weise, d. h. als Privateigentum, als Bildung, als Beschäftigung wirken und ihr besonderes Wesen geltend machen. Weit entfernt, diese faktischen Unterschiede aufzuheben, existiert er vielmehr nur unter ihrer Voraussetzung, empfindet er sich als politischer Staat und macht er seine Allgemeinheit geltend nur im Gegensatz zu diesen seinen Elementen."

Diese These bietet Marx die Grundlage zu einer Kritik der Französischen Revolution und der aus Amerika übernommenen Menschenrechte überhaupt. Die Revolution richtet sich gegen die Feudalität. „Die alte bürgerliche Gesellschaft hatte unmittelbar einen politischen Charakter, d. h. die Elemente des bürgerlichen Lebens, wie z. B. der Besitz oder die Familie oder die Art und Weise der Arbeit waren in der Form der Grundherrlichkeit, des Standes und der Korporation zu Elementen des Staatslebens erhoben. Sie bestimmten in dieser Form das Verhältnis des einzelnen Individuums zum Staatsganzen, d. h. sein politisches Verhältnis." „Die politische Revolution, welche diese Herrschermacht stürzte und die Staatsangelegenheiten zu Volksangelegenheiten erhob, welche den politischen Staat als allgemeine Angelegenheit, d. h. als wirklichen Staat konstruierte, zerschlug alle Stände, Korporationen, Vereinigungen, Privilegien . . . Sie entfesselte den politischen Geist, der gleichsam in die verschiedenen Sackgassen der feudalen Gesellschaft zerteilt, zerlegt, zerlaufen war; sie sammelte ihn aus dieser Zerstreuung, sie befreite ihn von seiner Vermischung mit dem bürgerlichen Leben und konstituierte ihn als die Sphäre des Gemeinwesens, der allgemeinen Volksangelegenheit in idealer Unabhängigkeit von jenen besonderen Elementen des bürgerlichen Lebens. Die bestimmte Lebenstätigkeit und die bestimmte Lebenssituation sanken zu einer nur individuellen Bedeutung herab. Sie bildeten nicht mehr das allgemeine Verhältnis des Individuums im Staatsganzen . . . Die feudale Gesellschaft war aufgelöst in ihren Grund, in den Menschen, aber in den Menschen, wie er wirklich ihr Grund war, in den egoistischen Menschen. Dieser Mensch, das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, ist nun die Basis, die Voraussetzung des politischen Staates. Er ist von ihm als solcher anerkannt in den Menschenrechten. . . . Der Mensch wurde daher nicht von der Religion befreit, er erhielt die Religionsfreiheit. Er wurde nicht vom Eigentum befreit, er erhielt die Freiheit des Eigentums. Er wurde nicht von dem Egoismus des Gewerbes befreit, er erhielt die Gewerbefreiheit."

Die Brücke zur Kritik des französischen Sozialismus an der bürgerlichen Gesellschaft ist damit geschlagen. Marx übernimmt dessen Argumente gegen das

Judentum und läßt dieses als Prototyp des bürgerlichen Handelsgeistes gelten mit einem Radikalismus, der überraschen muß. „Die chimärische Nationalität des Juden ist die Nationalität des Kaufmannes, überhaupt des Geldmenschen. Das grund- und bodenlose Gesetz des Juden ist nur die religiöse Karikatur der grund- und bodenlosen Moralität und des Rechtes überhaupt, der nur formalen Riten, mit welchen sich die Welt des Eigennutzes umgibt. Auch hier ist das höchste Verhältnis des Menschen das gesetzliche Verhältnis zu Gesetzen, die ihm nicht gelten, weil sie die Gesetze seines eigenen Willens und Wesens sind, sondern weil sie herrschen und der Abfall von ihnen gerächt wird. Der jüdische Jesuitismus, derselbe praktische Jesuitismus, den Bauer im Talmud nachweist, ist das Verhältnis der Welt des Eigennutzes zu den sie beherrschenden Gesetzen, deren schlaue Umgehung die Hauptkunst dieser Welt bildet." Judentum und bürgerlicher Eigennutz werden einander vollkommen gleichgesetzt. Je radikaler diese Gleichsetzung vorgenommen wird, desto eher ist die Folgerung erlaubt, auf die es Marx ankommt: „Wenn der Jude dieses sein praktisches Wesen als nichtig erkennt und an seiner Aufhebung arbeitet, arbeitet er aus seiner bisherigen Entwicklung heraus an der menschlichen Emanzipation schlechthin . . ." Der uneigennützige Jude ist dann kein Jude mehr, und er hat das Recht, wie Börne gegen Rothschild als Juden Stellung zu nehmen.

Der Weg zur Aufhebung des Eigennutzes und damit des Judentums der bürgerlichen Gesellschaft — hier zeigt sich erst der ganze Pferdefuß der marxistischen Dialektik — ist die Beseitigung des Staates. Der bürgerliche Staat, das Ergebnis der Französischen Revolution, ist Marx nicht nur der Staat schlechthin, er ist ihm sogar die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß der bürgerliche Eigennutz, das Judentum, sich entwickeln konnte. Weil der bürgerliche Staat alle Kräfte heroischer Hingebung und selbstloser Aufopferung auf eine Abstraktion zusammenzieht, die in idealer Unabhängigkeit jenseits der Wirklichkeit steht, deshalb konnte sich der Eigennutz so ungehemmt entfalten. „Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt . . . erst dann ist die menschliche Emanzipation voll erreicht." Der staatenlose Mensch der anarchistischen Zukunftsgesellschaft ist also nach Marx erst der wirkliche Mensch in der Fülle des Daseins.

Genau besehen ist aber dieser Mensch, den Marx als Zielbild hinstellt, und nicht der Bourgeois der Jude: wenn irgendein Volk, dann ist das jüdische Volk aus seiner Geschichte heraus das staatenlose Volk der anarchistischen Gesellschaft. Der jüdische Eigennutz ist nicht der Eigennutz des entwurzelten bürgerlichen Individuums, sondern der kollektive Eigennutz einer anarchischen Rasse. Wie sehr Karl Marx von diesem urjüdischen Trieb besessen ist, wird deutlich, wenn man ihn mit dem ebenfalls an Hegel geschulten Max Stirner[1]) vergleicht. Max Stirner ist auch den Weg von der Verneinung der jüdisch-christlichen Religion über die Verneinung des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft zum Anarchismus gegangen. Er macht Bauer wesentlich die gleichen Vorhaltungen wie Marx. Aber er denkt nicht daran, dem Juden die Möglichkeit dieses Weges, den er selbst gegangen ist, zuzugestehen. Denn er ist konsequent erkenntnistheoretischer und meta-

[1]) Der Einzige und sein Eigentum, 1845.

physischer Solipsist geworden, und dazu gehört die geistige Auflösung der gesamten übrigen Welt. Dieser geistigen Leistung hält Max Stirner das Judentum für gänzlich unfähig, da dessen Egoismus nicht absolut ist, sondern von vorneherein wesensmäßig beschränkt auf die materiellen Interessen des eigenen Kollektivs. Marx hat das urjüdische Kollektiv vor Augen und ist deshalb imstande, in der Auflösung des Staates und der Beseitigung aller politischen Gemeinschaften die Aufhebung des bürgerlichen Eigennutzes und die Herstellung des wahren Sozialismus zu sehen.

Jedenfalls hat Marx die Idee des französischen Volkes nicht erfaßt. Er läßt sich dadurch blenden, daß der Wortlaut der „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte" aus amerikanischen Verfassungen entlehnt ist. Aber auch bezüglich dieser ist Marx im Irrtum. Wie in der vorangegangenen englischen Verfassungsentwicklung, geht es dort nicht um die Sicherung atomistischer bürgerlicher Individuen, sondern um die schriftliche Fixierung des überlieferten angelsächsischen Volksrechts. Die amerikanische Revolution bedeutet deshalb auch nicht eine Empörung gegen den christlich-mittelalterlichen Ständestaat, sondern die Durchsetzung der altüberkommenen „Rights and Liberties of the British Colonies[1])". Der entscheidende Punkt der Französischen Revolution liegt ebenfalls nicht in der Negation, sondern in dem Willen des Volkes, durch einen neuen Gesellschaftsvertrag nach dem Muster von Rousseau eine neue Gemeinschaft zu bilden. Wenn sich dieser Wille zunächst auch nur in abstrakter Allgemeinheit und in idealer Unabhängigkeit von der Wirklichkeit ausdrücken konnte, so war er doch vorhanden. Es kommt deshalb nicht so sehr auf den Wortlaut der einzelnen Artikel der Erklärung der Menschenrechte an, sondern auf den gemeinschaftsbildenden Willen, dessen Niederschlag sie sind, und der dann ja auch bald in der Revolution von 1793 bis zum Extrem über sie hinweggeschritten ist. Die Jakobiner verkörperten die äußerste Konsequenz des abstrakten Gemeinschaftswillens, und darum mußten sie in Gegensatz zum Judentum geraten.

Marx ist dagegen genötigt, die Revolution zu entwerten. Im Kampf des französischen Sozialismus gegen die Bourgeoisie findet er die Elemente, und in der Hegelschen Dialektik hat er die Methode zur Hand, um die Französische Revolution zu einer rein bürgerlichen Angelegenheit stempeln zu können. Aus diesem Grunde ist er notwendig blind für die Tatsache, daß der Sozialismus der einzige legitime Erbe der Revolution ist. Die Französische Revolution war im Ansatz nicht bürgerlich, sondern national. Der Mangel an Bestimmtheit des nationalen Wollens ließ die bürgerliche Reaktion und die Entstehung der kommerziellen Feudalität zu. Diese Reaktion nötigte aber den Willen der Nation, aus der Sphäre idealer Allgemeinheit in die soziale Wirklichkeit des Volkes zurückzukehren. In dem Augenblick, wo dies geschah, wurde der französische Sozialismus geboren. Mit der Proklamation des Rechtes auf Arbeit und der Pflicht des Staates, jedem seiner Glieder die Arbeit zu garantieren, wurde das einzelne Individuum aus der Abstraktheit seines Staatsbürgertums zurückgeholt und durch seine bestimmte Lebenstätigkeit wieder in ein unmittelbares Verhältnis zum Staatsganzen erhoben.

[1]) Vgl. O. Voßler, Studien zur Erklärung der Menschenrechte, Hist. Ztschr., Bd. 142, S. 516 ff.



Im Prinzip wurde damit die Rückkehr zum vorrevolutionären Staat und seinen Korporationen vollzogen. Dadurch wurde das wahre Anliegen des französischen Volkes und seiner Großen Revolution erfüllt; denn die Revolution war nicht ausgebrochen, weil das französische Volk plötzlich von dem jüdischen Trieb zum Anarchismus erfaßt worden wäre, sondern allein deshalb, weil die tatsächliche Erscheinungsform des überkommenen Feudalstaates das Volk in privilegierte Kasten zertrennte, statt es zu einer sozial wohlgeordneten Nation zusammenzuschließen.

Fourier und Toussenel haben die Einbruchstelle des Judentums in die französische Nation klar erkannt. Sie sind nicht durch einen blindwütigen Haß an das Judentum fixiert. Ihr Interesse konzentriert sich vielmehr auf die bürgerliche Feudalität, mit der das Judentum verfilzt ist. Ihre Behandlung der Judenfrage gewinnt daher eine Note der Großzügigkeit, die von späteren Polemiken wohltuend absticht. Aber sie verlieren dadurch die nationale Eigenart des Judentums aus den Augen. Sie sprechen zwar ohne Scheu von einer jüdischen Nation, aber sie behandeln sie ausschließlich als soziales Problem des eigenen Volkes. Sie sind eben nur Sozialisten, und keine Nationalsozialisten. Der Jude Marx hat diesen schwachen Punkt sofort erkannt und ausgenützt. Die Theorie von den „weißen Juden" stammt eigentlich von Marx und dient dem Juden nur dazu, seine eigene Nationalität in ein harmloses Bündel von moralischen und sozialen Fehlern aufzulösen. Marx hat darüber hinaus sofort ganze Arbeit geleistet und den Sozialismus umgedeutet und umgeformt zu einem Kampf für die tatsächliche Judaisierung der Völker. Der alte antijüdische französische Sozialismus ist infolgedessen vom Marxismus überdeckt und vergessen worden. Statt eines sozialistischen Antisemitismus hat es später nur mehr einen bürgerlichen und christlichen Antisemitismus gegeben[1]).

Das Absinken des Antisemitismus ist mit der Entwicklung des französischen Nationalismus eng verknüpft. Sowohl in der Anthropologie wie in der Geschichtswissenschaft und in der Anwendung auf die praktische Politik haben die Franzosen den Rassegedanken früher entwickelt als wir. Trotzdem hat der französische Nationalismus gegenüber den Ideen von 1789 nach dem Schwinden der traditionalistisch-katholischen Überlieferung keine eigene Substanz entwickeln können. Walter Frank hat in seinem Buch über „Nationalismus und Demokratie im Frankreich der Dritten Republik 1871—1918" das entscheidende Versagen des bürgerlichen Antisemitismus im Fall Dreyfus dargestellt. Der Prozeß wurde von beiden Seiten für mehr angesehen als das Schicksal eines Individuums. Es ging vielmehr prinzipiell um die Stellung des Judentums in Frankreich. Unter diesen Umständen war es gleichgültig, ob Dreyfus deutscher Spion war oder nicht. Als Jude war er nicht nur ein Fremdkörper, sondern notwendig wie Marx ein Widersacher des französischen Staates und damit im französischen Generalstab ein Verräter. Diesen Gedanken hat der verbürgerlichte Antisemitismus nicht fassen können, weil der Gedanke der Nation als einer das Leben des einzelnen so sehr von Grund auf bestimmenden Schicksalsmacht ihm fremd war.

[1]) Walter Frank hat diesen Antisemitismus dargestellt in „Nationalismus und Demokratie im Frankreich der Dritten Republik", Hamburg 1933.



Die innere Ursache dieser Auflösungserscheinung ist in dem Mangel an einer positiven Idee zu suchen, die das französische Volk hätte binden und innerlich verpflichten können. Die marxistische Überfremdung hatte die bei Toussenel noch so lebenskräftigen Ansätze zu einer nationalen und imperialen Ausweitung des Sozialismus abgeschnitten. Die Nation spaltete sich, wie einst auch in Deutschland, in Arbeiter- und Bürgerklasse. In Deutschland wuchs der Nationalismus jedoch durch die vordringliche Aufgabe der staatlichen Einigung des deutschen Volkes zu der führenden geistigen Macht heran, die später auch den Sozialismus und Antisemitismus in sich aufnehmen und zu einer umfassenden Weltanschauung vereinigen konnte. Der französische Nationalismus blickte gebannt auf diese deutsche Entwicklung und erschöpfte sich, statt die eigenen Aufgaben anzufassen, in den vergeblichen Versuchen, die deutsche Einigung zu verhindern. Während England sich Kolonie auf Kolonie eroberte und sich ein Weltreich schuf, vergaß man in Frankreich die von England geraubten Besitzungen in Amerika, die den Franzosen die Weltherrschaft hätten verschaffen können. Man fühlte sich merkwürdigerweise mehr durch Deutschland bedroht. Die nordafrikanischen Gebiete wurden erworben, ohne daß das Volk wirklich Anteil daran genommen hätte. Frankreich gewann Kolonien, aber kein Empire. Der französische Nationalismus in Nordafrika zeigt Ansätze zu einer imperialen Ausweitung und ist mit einem heftigen Antisemitismus verbunden; aber er hat Frankreich noch nicht ergreifen können.

Die alles beherrschende französische Feindschaft gegen Deutschland hat ihren tieferen Grund in der Unsicherheit gegenüber dem Rassegedanken. Mit dem Worte „Rasse“ taucht für den Franzosen nicht zuerst die Judenfrage, sondern die Germanenfrage auf. Man darf nicht vergessen, daß für die Franzosen die Germanenfrage wesentlich älter und einschneidender ist als die Judenfrage. Seitdem der Graf Boullainvilliers im Gegensatz zu der adelsfeindlichen Politik Ludwigs XIV. 1727 in seiner „Histoire de l'ancien gouvernement de France“ den Adel als unmittelbaren Nachkommen der Franken und Träger der mittelalterlichen Kultur bezeichnet hat, und seitdem der Abbé Dubos 1734 mit seiner „Histoire de l'établissement de la monarchie française“ dagegen aufgetreten ist, kam diese Frage nicht mehr zur Ruhe. Die Große Revolution wird als Auflehnung der Unterschichten gegen das nordische Germanentum aufgefaßt. Auch Toussenel sieht — wohl durch die Lektüre von Augustin Thierry beeinflußt — den feudalen Adel als eine fremde Überschichtung des französischen Volkes an. Er steht durchaus auf seiten der revolutionären Unterschichten und ist weit davon entfernt, die Vernichtung des alten Adels zu bedauern. Gobineau und Lapouge bekennen sich dagegen zum Erbe der Germanen und bedauern, daß die unterworfenen Rassen in neuester Zeit wieder durchschlagen. Sie haben in Deutschland rassisches Selbstbewußtsein und rassisch begründeten Antisemitismus geweckt, in Frankreich fanden sie aber keinen Widerhall. Heute ist der Weg der Regermanisierung für das französische Volk als Ganzes wohl nicht mehr gangbar. Die Germanenfrage sollte deshalb für die heutigen Franzosen als aktuelles Problem erledigt und den Historikern überlassen sein, zumal der jüdische Feind so stark geworden ist. Aber weil Deutschland sich zum Antisemitismus bekannt hat, glauben viele Franzosen aus ihrem Antigermanismus heraus verpflichtet zu sein, den Philosemitismus

unterstützen zu müssen. Maurice Barrès, der fanatische Prophet des neuen französischen Nationalismus, hat im Weltkriege seine frühere Judengegnerschaft widerrufen und statt dessen die Juden unter „die verschiedenen spirituellen Familien Frankreichs" eingereiht. Clémenceaus jüdischer Sekretär Mandel ist heute Kolonialminister.

Als in Deutschland der Nationalsozialismus zur Herrschaft kam, fühlte Frankreich sich berufen, die Gegenrolle zu spielen. Die sogenannte Volksfront der Parteien, welche die Tradition von 1789 zu besitzen glaubten, wollte bewußt Léon Blum als Juden Adolf Hitler entgegenstellen. Als das Volksfront-Experiment mißglückte, erhoben sich die ersten weithin vernehmbaren antisemitischen Stimmen. Das Verhalten der jüdischen Emigranten aus Deutschland tat ein übriges, so daß es in den kritischen Monaten bis zum September 1938 zu einer heftigen antisemitischen Kampagne kam. Der Antigermanismus hat diese Regung inzwischen wieder zur Ordnung gerufen. Die Angriffe gegen die Juden sind gesetzlich verboten worden, damit Deutschland eine geschlossene Front gegenübersteht.

Mit Hilfe einer Kriegspsychose lassen sich geistige Auseinandersetzungen zeitweise unterdrücken. Die breiten Massen des französischen Volkes wollen trotzdem von der Judaisierung Frankreichs so wenig wissen wie von einer Germanisierung. Die ersten Jakobiner der Großen Revolution waren Bretonen. Der revolutionäre Schwung der weder germanischen noch jüdischen französischen Volksmassen hat 1789 schon einmal erstarrte Formen zerbrochen. Frankreich muß heute einen neuen Anlauf nehmen, um die sozialistische und imperiale Formung der Nation zu vollenden. Es muß die Herrschaft der bürgerlichen Kaste brechen und die abstrakten Menschenrechte fortbilden zu einer konkreten sozialistischen Volksordnung. Allerdings würde das Ergebnis dem Nationalsozialismus ähnlich sein. 1789 waren die französischen Ideen führend in der Welt, 150 Jahre später sind es heute deutsche Gedanken. Der Unterschied besteht nur darin, daß wir Deutsche niemand im Namen unserer Idee vergewaltigen; die nationalsozialistische Politik zwingt die anderen Völker höchstens zu dem Quell ihrer eigenen Freiheit, zu ihrem rassischen Grund. Das französische Volk soll sich auf seine rassische Eigenart besinnen und vor allem die Seuchenherde jüdischer Beimischung beseitigen. Frankreich würde damit sich selbst und Europa einen großen Dienst erweisen. Es hat in seiner Geschichte bereits die geistigen Grundlagen für einen neuen rassisch begründeten antisemitischen und sozialistischen Nationalismus ausgebildet. Frankreich brauchte sich nicht ausliefern, es würde sich nur wieder gewinnen.

Das Weltjudentum in der Neuzeit

Von

Wilhelm Ziegler

Juden in der Welt — die hat es gegeben, fast so lange, seit es Juden gibt. Mindestens aber seit dem Reiche Alexanders des Großen, also weit mehr als zwei Jahrtausenden. Auch ein internationales Judentum hat es gegeben, fast seit dem gleichen Zeitpunkt. Denn in demselben Augenblick, als die Zerstreuung des Judentums in der Geschichte beginnt, zeigt sich auch, daß dieses Judentum der geborene Träger des Kosmopolitismus, also des internationalen Gedankens ist, und daß zwischen all den Juden, die über die damalige Welt verstreut sind, einerlei wo sie gerade sitzen und welche gesellschaftliche Stellung sie einnehmen, ein Band stillschweigender Interessensolidarität besteht. Das haben die beiden Mitarbeiter unseres Arbeitskreises Gerhard Kittel und Karl Georg Kuhn in ihren bisherigen Forschungsarbeiten mit aller wünschenswerten Klarheit und Genauigkeit herausgearbeitet. Im Sinne dieser stillschweigenden, ich möchte sagen instinktiven Interessensolidarität hat es ein Weltjudentum in all den Zeitaltern und überall dann gegeben, wo das Judentum eine weitgehende Bewegungsfreiheit genossen hat. Aber ein Weltjudentum im Sinne einer organisierten Politik oder einer politischen Organisation — diese Erscheinung ist erst ein Produkt des 19. Jahrhunderts, also der Neuzeit. Denn dazu gehörte erst das Zeitalter der Emanzipation mit all seinen Konsequenzen.

Während nämlich früher die Entfaltung und der Aufstieg des Judentums zu Wohlstand und damit die Inanspruchnahme seiner internationalen Verbindungen unter den Rassegenossen mehr oder weniger auf der Gewährung der Toleranz beruhte, bringt das Zeitalter der Emanzipation zum ersten Male dem Judentum den Rechtsanspruch auf Freizügigkeit und auf Gleichberechtigung fast überall in Europa und in Amerika, d. h. in der Welt, die an der Spitze des politischen und wirtschaftlichen Geschehens steht. Und dieses Zeitalter der Emanzipation bringt auf Grund der internationalen Freizügigkeit die Tatsache mit sich, daß Millionen von Juden sich aus Osteuropa über Mittel- und Westeuropa nach den Vereinigten Staaten ergießen. So wird auch geographisch eine Verbreitung über die modernen Staaten geschaffen, die erst die Grundlage für das Emporwachsen eines wirklichen Weltjudentums abgibt. Ohne diese Ost-Westwanderung, die größte Völkerwanderung der neueren Geschichte oder gar der Menschheitsgeschichte überhaupt, wäre das moderne Judentum im großen und ganzen auf Europa beschränkt

geblieben. Es wäre also nur im besten Falle ein kontinentaler Faktor gewesen. Alles das hat sich grundlegend im Laufe von zwei Generationen geändert. Aber die Ansätze zu einem organisierten Weltjudentum beginnen bereits um die Mitte des 19. Jahrhunderts, also sehr bald nach dem Sieg des Prinzips der Judenemanzipation.

Man kann beinahe sagen, daß der erste internationale Zusammenschluß von Juden über die Landesgrenzen hinweg zu einer festen Organisation noch nicht einmal den förmlichen Abschluß der Emanzipation abgewartet hat, mindestens soweit es Deutschland und England angeht. Denn während dieser in Deutschland erst 1869 und in England 1885 erfolgt, kann die Organisation des Weltjudentums bereits das Jahr 1860 als ihr Geburtsjahr bezeichnen. Wir meinen damit das Gründungsjahr der „Alliance Israélite Universelle".

Schon vorher war der „Unabhängige Orden Bne Brith" („Söhne des Bundes") gegründet worden. Die Gründung war im Jahre 1843 in New York erfolgt. Der Orden ist nichts anderes als die Kopie des Freimaurerprinzips durch das Judentum. Eine jüdische Weltloge, die von den Vereinigten Staaten aus geleitet wird. Aber ein einigermaßen ausreichender Einblick in das Wirken dieses Ordens ist uns leider verschlossen. Denn daß seine Wirksamkeit lediglich der „Förderung der höchsten Interessen der Menschheit" gewidmet gewesen sei, so wie es hochtrabend und ideal in dem Programm ausgedrückt ist, das glaubt heute niemand mehr, der diesen Dingen unbefangen gegenübersteht. Dafür bestehen auch mancherlei Symptome. Aber ausreichende und einwandfreie Unterlagen über die Interessenpolitik des Ordens „Bne Brith" sind nun einmal nicht verfügbar, dank des geheimnisvollen Schleiers, mit dem dieser Orden, genau wie die Freimaurerei, sich von Anfang an umgeben hat. Ist der Orden „Bne Brith" doch sogar erwiesenermaßen von den deutschen Freimaurer-Großlogen als „Geheimer Orden" angesehen und jahrzehntelang mit Mißtrauen betrachtet worden.

Etwas günstiger liegen die Umstände bei der „Alliance Israélite Universelle". Zwar hat auch sie die naheliegende Taktik eingeschlagen, um sich mit einem gewissen Mantel karitativer Zielsetzung zu umgeben. Trotzdem stand bei ihr die politische Aufgabe eingestandenermaßen an der Spitze. Nicht ohne Grund. Denn ihre ganze Arbeitsweise war, im Unterschied von dem Orden „Bne Brith", darauf abgestellt, nicht nur mittelbar, sondern auch unmittelbar auf die Öffentlichkeit im Sinne und im Interesse des Judentums einzuwirken.

Im Jahre 1860 wird die „Alliance Israélite Universelle" von 6 Pariser Juden ins Leben gerufen. Unter ihnen befindet sich der Rechtsanwalt Isaac Adolphe Crémieux. Diese 6 Juden wollen, wie das „Jüdische Lexikon" schreibt, „eine große Vereinigung der Juden der ganzen Welt" verwirklichen. Der Wahlspruch der „Alliance" lautet: „Ganz Israel bürgt füreinander." Das Programm heißt: „Die AIU. hat zum Ziel:

1. überall für Gleichstellung und den moralischen Fortschritt der Juden zu arbeiten;
2. denjenigen, die in ihrer Eigenschaft als Juden leiden, eine wirksame Stütze zu sein, und
3. jede Veröffentlichung zu fördern, die geeignet ist, dieses Resultat zu sichern."

Hier kommt also die politische Zielsetzung ziemlich freimütig zum Ausdruck und ebenso das Ziel der Propaganda.

Und kaum ist die „Alliance“ gegründet, und schon merkt man, wie sie ihre Finger in die Politik steckt.

Unter der Parole der „Gleichberechtigung“ wird überall die Sache des Judentums aufgegriffen und vertreten. Man kann mit Fug und Recht von einer organisierten Kampagne der „Alliance“ für die Interessen des Judentums sprechen. Mit allen Mitteln der Propaganda, des offenen und des geheimen Druckes, ja sogar der Drohung wird gearbeitet. Denn das Judentum, und das ist eine wesentliche Voraussetzung für diese Politik, hat mittlerweile eine solche Machtstellung an sich gerissen, daß es in den west- und mitteleuropäischen Ländern zu einem Machtfaktor geworden ist. Ja die „Alliance“ scheut sich sogar nicht, selbst bei fremden Staaten zu intervenieren, wenn es ihr nicht zweckmäßig erscheint, andere Mächte an die Front zu schicken.

Noch im Jahre ihrer Gründung (1860) interveniert sie beim Jonischen Senat zugunsten der griechischen Juden. Kurz darauf tritt sie gegen die „Verfolgung“ der Juden im Kirchenstaat auf. Zwei Jahre danach erzwingt sie sogar von der französischen Regierung, daß diese mit der Schweiz so lange keinen Handelsvertrag abschließt, bis den zugereisten französischen Juden Gleichberechtigung zugesichert wird. Das Hauptangriffsobjekt der Bemühurg der „Alliance“ werden aber die Balkanländer. Sie werden zur eigentlichen Zielscheibe der Strategie der „Alliance“ in den nächsten Jahrzehnten. Zuerst kommt Serbien an die Reihe. Das englische Unter- und Oberhaus und damit auch die Regierung wird durch den jüdischen Abgeordneten Sir Francis Goldsmid im Jahre 1866 alarmiert. Das geschieht zweimal. Goldsmid steht in engster Verbindung mit der „Alliance“. Hauptsächlich aber konzentriert sich die Offensive auf Rumänien. Man kann ohne Übertreibung von einem Feldzug sprechen, der sich jahrelang hinzieht. Interessant und lehrreich ist, mit welchen Methoden dieser Feldzug durchgeführt wird. Es sind echt jüdische Methoden.

Als erstes probiert man es mit dem bequemen Mittel des Köderns durch Geld, also durch Bestechung. 1866 reist Crémieux nach Bukarest, wo er mit dem eben erst eingesetzten Fürsten Carol aus dem Hause Hohenzollern verhandelt. Er bietet dem König ein Darlehen von 25 Millionen Francs zu billigen Zinsen an — als Gegenleistung dafür, wenn den Juden die bürgerliche Gleichstellung gewährt würde. Aber er hat keinen Erfolg. Mittlerweile wird die Welt mit den ersten Nachrichten über „barbarische Judenverfolgungen“ in Rumänien bedacht. Im nächsten Jahr wird auch Kaiser Napoleon in Bewegung gesetzt. Crémieux wird persönlich vorstellig. Der Kaiser depeschiert an den Fürsten:

> „Ich darf Eure Hoheit nicht im unklaren darüber lassen, wie sehr die öffentliche Meinung sich hier über die Verfolgungen erregt, deren Opfer, wie es heißt, die Juden in der Moldau sind. Ich kann nicht glauben, daß die erleuchtete Regierung Eurer Hoheit Maßnahmen erlaubt, die so in Widerspruch mit der Humanität und der Zivilisation stehen.“

Diese „Erregung der öffentlichen Meinung“ ist aber nicht etwa von selbst gekommen, sondern hauptsächlich das Werk der jüdischen Presse und Parlamentarier

mit Crémieux an der Spitze. Crémieux selbst schreibt in der „Patrie" in Paris aufhetzend immer von neuem. In Wien tut sich besonders die jüdische „Neue Freie Presse" hervor. Kaiser Napoleon wendet sich nach kurzer Frist nochmals an den Fürsten Carol. Auch das „Board of Deputies" der englischen Juden schaltet sich ein. England läßt durch seinen Generalkonsul eine geharnischte Erklärung zugunsten der „Opfer des rumänischen Fanatismus" abgeben.

Nun muß man wissen, daß es sich bei diesen „Opfern des rumänischen Fanatismus" in Wirklichkeit um einen Schwarm erst seit kurzer Zeit in Rumänien eingewanderter Juden handelte, der sich allmählich zu einer Landplage für das Bauernland entwickelt hatte. Zu Zehntausenden waren sie seit Beginn des 19. Jahrhunderts in die Walachei eingeströmt, hatten die Brantweinschenken auf dem Lande fast monopolisiert oder wanderten als Krämer und Hausierer umher und wucherten so die Bauern aus. War es da ein Wunder, daß die Bauernschaft sich allmählich gegen diese Parasiten auflehnte und die Regierung ihnen die staatsbürgerliche Gleichberechtigung verwehrte? Wohl mag hier und da ein Übergriff gegen die Juden vorgekommen sein, aber im ganzen war diese planmäßige Kampagne in den Weststaaten aufgebaut auf einer enormen Aufbauschung und Entstellung. Dahinter stand die Weltmacht des immer stärker und sicherer werdenden Weltjudentums, verkörpert in der „Alliance Israélite Universelle". Daß es sich hier um einen Machtkampf mit einer wirklichen Großmacht handelte, das hat niemand besser erkannt und ausgesprochen als der Vater des Fürsten Carol, der streng katholische Fürst Karl Anton von Hohenzollern-Sigmaringen. Der alte Fürst schreibt nämlich in einem Brief an seinen Sohn im Jahre 1868:

> „Die Judenfrage ist in ein Stadium getreten, welches die gespannteste Aufmerksamkeit des gesamten Europas erregt hat. Sie ist eine höchst unglückliche Episode in der sonst ruhigen Weiterentwicklung der inneren rumänischen Zustände, zugleich aber eine große dynastische Gefahr. Ich habe schon früher auseinandergesetzt, daß alle jüdischen Angelegenheiten ein Nolimetangere [„Rührmichnichtan"] seien. Diese Tatsache ist eine Krankheitserscheinung Europas, aber als Tatsache muß sie acceptiert werden; an ihr ist nichts zu ändern, weil die gesamte europäische Presse von der jüdischen Finanzmacht beherrscht wird. Mit einem Worte, das Geldjudentum ist eine Großmacht, deren Gunst von den vorteilhaftesten Wirkungen sein kann, deren Mißgunst aber gefährlich ist!"

In dem gleichen Brief teilt der alte Fürst schließlich noch mit:

> „Massenhafte Zuschriften sind mir von allen Seiten zugegangen, um meinen Beistand in dieser unglücklichen Judenaffäre zu erbitten, namentlich von der „Alliance Israélite" [Crémieux]; Paris hat den größten Lärm geschlagen."

Man sieht, die Pläne, die Isaac Crémieux, der geistige Vater und wirkliche Führer der „Alliance", von Anfang an gehegt hat, sind in Erfüllung gegangen. Es ist nicht nur Papier geblieben, was er im Auge gehabt hat, als er auf einer der ersten Versammlungen im Jahre 1861 als Aufgabe unter dem frenetischen Beifall seiner Rassegenossen verkündete:

„Wir müssen in allen Ländern die verlassenen Juden mit den Autoritäten in Verbindung setzen, bei der ersten Nachricht eines Angriffes gegen unseren Kultus, einer Gewalttat aus religiösem Hasse uns wie ein Mann erheben und die Unterstützung aller verlangen; wir müssen unsere Stimme bis in die Kabinette der Minister und bis zu den Ohren der Fürsten dringen lassen; gehe es, wie es wolle, auch wenn wir uns dabei der in Kraft stehenden Gesetze bedienen müßten, die durch die Aufklärung unserer Tage überwunden sind(!); wir müssen uns allen denen, die protestieren, anschließen . . ., um auf diese Weise die Schranken niederzureißen, die trennen, was sich eines Tages vereinigen muß — das, meine Herren, ist die schöne und große Mission unserer Alliance Israélite Universelle."

Wir beschränken uns lediglich auf dieses eine Zitat, obwohl sich noch weitere beibringen ließen als Zeugnis für einen neuen Imperialismus, der sich hier Bahn bricht. Der Kampf gegen Rumänien wird unablässig und unerbittlich weitergeführt. Daß es ein Machtkampf ist, hinter dem das Weltjudentum steht, das beweist unwiderleglich Adolphe Crémieux selbst in den Reden, die er auf dem Höhepunkt dieses Kampfes zwischen 1866 und 1870 gehalten hat. Am 28. November 1866 proklamiert er als Präsident der „Alliance" in der Generalversammlung:

„Die ‚Alliance' ist eine vielköpfige und mächtige Vereinigung. Sie ist nicht mehr nur auf Frankreich, auf einige Städte beschränkt. Sie erstreckt sich über alle Punkte des Globus . . . Sie ist eine wirkliche Macht."

Und mit stolzem Behagen ruft er in der gleichen Rede aus:

„Man findet uns in allen Karrieren!"

Ein Jahr danach in der Generalversammlung wird er sogar noch offener. Er kommt auf dasselbe Motiv zurück mit den Worten:

„Überall, in allen Karrieren, sieht man Juden an der obersten Spitze. Es ist nicht nur das Bankwesen und der Handel, der sie in seinen höchsten Rangstellungen aufweist, . . . sie sind überall: die Künste, die Literatur, die Kammer, die Verwaltung, die Advokatur, überall haben wir hervorragende Namen und zeigen wir Berühmtheiten unseren Freunden und unseren Feinden."

Es ist also ein unbändiges Machtbewußtsein, das hinter Crémieux und der „Alliance" steht. Und das Judentum ist entschlossen, diese Macht im Sinne und Interesse seiner Rasse rücksichtslos einzusetzen. Crémieux selbst entfaltet das Banner der jüdischen Rasse in der Generalversammlung vom 11. Januar 1869. Auf ihr ruft er pathetisch aus:

„Was habt ihr gegen die Ewigkeit unserer Rasse? Sie ist da, immer lebendig und voll von Saft [Beifall]. Ja, meine Herren, sie ist eine große Rasse, die jüdische Rasse, was hat sie für eine Geschichte! Sie beginnt mit der Erschaffung der Welt — die Wissenschaft hat behauptet, daß die Welt eine mehr oder weniger große Anzahl von Jahrhunderten alt ist. Was macht es uns aus? Wir sind von jeher die Ältesten, die Addition oder die Subtraktion einiger tausend Jahre macht unserer Geschichte nichts aus."

Im Jahre 1872 erlebt der Entrüstungsrummel sogar einen neuen Auftrieb. Anlaß ist das Fehlurteil eines rumänischen Schwurgerichts in Buseau.

Obwohl die jüdischen Angeklagten sofort von König Carol wieder begnadigt wurden, wird wiederum das englische Parlament aufgeputscht. Sogar der deutsche Reichstag wird diesmal eingespannt. Ludwig Bamberger und Eduard Lasker sind die Rufer im Streit. In diesem Jahr tritt auch die erste internationale Konferenz des Judentums in Brüssel zusammen. Unter dem Vorsitz von Crémieux befaßt sie sich mit der Judenfrage auf dem Balkan. Das Weltjudentum ist jetzt bereits ein europäischer Machtfaktor geworden.

Den Höhepunkt der Offensive der „Alliance" aber bildet der Berliner Kongreß von 1878. Die „Alliance" entsendet dorthin drei offizielle Vertreter: die Pariser Juden Netter, Kahn und Veniziani. Wir sind über ihre Mission ziemlich genau durch das Buch „Cinquante ans d'histoire" von Narcisse Leven unterrichtet. Wir wissen, wie sie alle Beziehungen über Bleichröder und Bülow zu Bismarck, über Waddington und noch mehr über Disraeli hin haben spielen lassen. Sie überreichen schließlich dem Kongreß ein eigenes Memorandum über die Judenfrage in den Balkanländern.

Es war ein feierlicher Moment im Leben der „Alliance". So schreibt die „Jewish Encyclopaedia" über diesen historischen Akt. Und in Artikel 44 des Berliner Vertrags wird Rumänien wirklich die Gewährung des Staatsbürgerrechts an die Juden auferlegt. Aber Rumänien weigert sich, diesen Artikel anzuerkennen. Die „Alliance" setzt trotzdem ihre Interventionspolitik fort. Es gelingt ihr sogar, den Fürsten Bismarck in die Front gegen Rumänien hineinzumanövrieren, so daß König Carol von Rumänien sich keinen anderen Rat weiß, als seine persönlichen Beziehungen zum deutschen Kaiser in Anspruch zu nehmen. Die Antwort Kaiser Wilhelms I. vom 25. Juli 1879 beleuchtet die ganze Situation. Es heißt darin:

> „Was Rumänien anbetrifft, so habe ich, wie Du weißt, von Haus aus den Kongreßbeschluß in der Judenfrage aufs äußerste gemißbilligt, freilich nur après coup, da ich die Geschäfte nicht führe. Seitdem habe ich mich natürlich nur für die strikte Durchführung der Kongreßbestimmungen aussprechen müssen, jedoch bei dieser Gelegenheit verlangt, daß man in der Judenfrage nicht dränge, denn ich weiß aus Erfahrung, was die Juden in jenen Gegenden sind — angefangen mit Posen, Polen, Litauen, Wolhynien —, und die rumänischen Juden sollen noch schlimmer sein."

Um dieser „rumänischen Juden" willen also wurde Europa länger als ein Jahrzehnt in Atem gehalten. Und es gelang tatsächlich den vereinten Bemühungen des Weltjudentums in der „Alliance", die Regierung Bratianu zu stürzen, ohne daß allerdings ein Kurswechsel in der rumänischen Judenpolitik eintrat.

Damit ist der erste Abschnitt der Wirksamkeit der „Alliance Israélite Universelle" abgeschlossen. Auch in Algerien, Marokko, Tunis, Persien, Ungarn oder wo sonst einem Juden angeblich oder wirklich ein Haar gekrümmt wurde, trat sie in Aktion. Ihr Einsatz und ihr Wirken knüpft sich vor allem an den Namen Isaac Adolphe Crémieux. Dieser Advokat und Minister ist die Seele einer Organisation, die sich in kurzer Zeit über alle Länder ausgebreitet hat und Zehntausende von Mitgliedern in ihren Reihen vereinigt. Ihm ist es also gelungen, die Kräfte des emanzipierten Judentums in allen modernen Ländern

zusammenzufassen zu einer einheitlichen stoßkräftigen und machtbewußten Organisation. Die Kampagne erfolgt im Zeichen der Emanzipation und der Gleichberechtigung. Die Devise lautet: „Ganz Israel bürgt füreinander."

Der zweite Großkampf, den dieses in der „Alliance" organisierte Weltjudentum durchführt, ist der „Fall Dreyfus". Die ganze Welt wurde für den „Märtyrer Dreyfus" mobil gemacht. Walter Frank stellt mit Recht fest, daß sich hier der Grundsatz „Ganz Israel bürgt füreinander" wirklich bewährt hat. In diesem Falle haben wir auch einen einwandfreien Zeugen, nämlich: Maximilian Harden. Er äußerte sich auf dem Höhepunkt dieses Sturmes in seiner Zeitschrift „Die Zukunft" vom 8. Oktober 1898 mit diesen Worten:

> „Wenn der Verurteilte nicht ein Jude wäre, wenn nicht eine ganze, durch die Kraft und Festigkeit ihrer Kohäsion berühmte Rasse für seine Unschuld wie für ihr eigenes Lebensrecht kämpfte, dann, davon bin ich überzeugt, hätten wir nie erlebt, was wir jetzt erleben . . . Ein anderes Beispiel: der Panamaskandal. Was damals an Korruption, an Zerrüttung aller Verhältnisse, an Verheerung des Volkswohlstandes enthüllt wurde, war am Ende doch auch nicht wenig. Wo aber blieb die Empörung, die unerbittliche Verfolgung der Schuldigen? Aus unseren liberalen Zeitungen konnte man kaum den Betrag der unterschlagenen und vergeudeten Summen erfahren; alle Einzelheiten wurden sorgsam verschwiegen, weil „die Sache ja schließlich nur Frankreich angehe". Die Antisemiten hätten, natürlich sehr falsch und sehr ungerecht, gesagt, alle Juden seien wie Cornelius Herz und Reinach und Arton, und so schien es besser, über die schmutzige Geschichte nicht allzu ausführlich zu reden. Jetzt liegen die Dinge anders: Die bewährtesten Panamisten fechten mannhaft im Vordertreffen des Dreyfusvolkes, die Möglichkeit winkt, an einem weithin sichtbaren Beispiel zu zeigen, einem Juden sei grausames Unrecht geschehen — deshalb muß der letzte Mann und die letzte Feder aufgeboten werden, um Europa mobil zu machen . . . Für Recht und Gerechtigkeit würden die Leute, die jetzt den Mund so voll nehmen, nicht einen Finger rühren; sie kämpfen für ihre Rasse oder für ihre Klasse und schmunzeln vergnügt, daß es ihnen gelungen ist, ihr betriebsames Mühen mit dem Glorienschein eines Kampfes ums Recht zu umgolden."

An den „Fall Dreyfus" schließt sich chronologisch die Kampagne gegen Rußland an. Sie beherrscht die Zeit des neuen Jahrhunderts bis zum Weltkrieg.

Zwar war in diesem Falle das Attakieren des Gegners etwas heikler und riskanter. Denn das Russische Reich war immerhin ein Faktor von anderem Kaliber als Rumänien oder Serbien oder der Kirchenstaat. Es war als stärkste Großmacht auf dem Kontinent umworben, seit 1892 sogar mit Frankreich im Bündnis. Das allein schon mußte die Angriffslust der westeuropäischen Judenschaft wesentlich dämpfen. Hinzu kamen gewisse klingende Interessen des jüdischen Großkapitals, das sich nur ungern so stattliche Objekte wie die Anleihegeschäfte mit dem ewig kreditbedürftigen Zarenreich entgehen ließ! Hier lag gelegentlich das Profitinteresse des Finanzkapitals im Streit mit den Kollektivinteressen des emanzipierten Judentums!

Bleichröder und Carl Fürstenberg in Berlin ziehen es vor, Anleihegeschäfte mit Rußland zu tätigen. Jacob Schiff in New York dagegen verweigert dem

„zaristischen Progrom-Rußland" (Jüdische Presse, 8. Oktober 1920) die Kreditgewährung. Auch die Londoner „Israeliten, so einflußreich in der City, sehen ungern eine Annäherung an eine Macht, deren jüdische Untertanen vertrieben und verfolgt ganze Stadtviertel von London bevölkern", so daß Lord Landsdowne und später Sir Edward Grey ein beträchtliches Maß an geistiger Unabhängigkeit und ein starkes Empfinden für die höheren Interessen des Landes aufbringen mußten, um die Verhandlungen für ein Abkommen mit Rußland zu beginnen, fortzuführen und zu Ende zu bringen — so berichtet Paul Cambon, der französische Botschafter in London, an seine Regierung am 2. Dezember 1911.

Infolgedessen tritt in diesem Kleinkriege gegen Rußland das französische, das englische und auch das deutsche Judentum zurück, ausgenommen natürlich der jüdische Marxismus, für den diese Hemmungen nicht bestehen. Für ihn ist das Objekt „Zarenrußland" sogar besonders lohnend! Er hat um so mehr zur Diskreditierung des Zarentums in den Augen der Arbeitermassen beigetragen. Wie skrupellos demagogisch hat er sie gegen den „reaktionären, blutbefleckten" Zarismus aufgeputscht!

Im Falle Rußlands verschiebt sich infolgedessen der Schwerpunkt des „Generalstabs" nach den Vereinigten Staaten. Das dortige Judentum ist gegenüber Rußland kaum durch diplomatische oder kommerzielle Erwägungen eingeengt. Es ist ein Krieg im Dunkeln. Genaues, ins einzelne Gehendes über diesen Feldzug läßt sich heute noch nicht aussagen. Denn der Einblick in die Akten ist noch verschlossen, um so mehr als die Zeugen aus dem Vorkriegsrußland fast alle vor der Zeit verstummt sind.

Wir tun einen schmalen Blick in diese Operationen in den Erinnerungen des Ministerpräsidenten Graf Witte, der im Jahre 1906 als russischer Unterhändler die Verhandlungen mit Präsident Theodor Roosevelt, dem Vermittler des Friedens von Portsmouth, führte. Dieser Friede schloß den Russisch-Japanischen Krieg ab. Witte schildert in diesen Erinnerungen, wie zweimal während seines Aufenthaltes in Amerika eine Deputation von Vertretern der Juden bei ihm erschienen sei, um ihn über die Judenfrage zu sprechen. Mitglieder dieser Deputation waren unter anderem Jacob Henry Schiff, der Präsident des führenden Bankhauses Kuhn, Loeb und Co. in New York, von dem Witte selbst sagt: „Das Haupt der amerikanischen jüdischen Finanzwelt", und Dr. Strauß, amerikanischer Botschafter in Italien. Witte fährt fort:

> „Diese beiden Persönlichkeiten standen in sehr guten Beziehungen zum Präsidenten Roosevelt. Sie sprachen von der äußerst drückenden Lage der Juden in Rußland, von der Unmöglichkeit der Fortdauer eines solchen Zustandes, von der Notwendigkeit der Gleichberechtigung. Ich empfing sie äußerst liebenswürdig, gab zu, daß die Juden in Rußland sich in sehr drükkender Lage befänden, wies aber darauf hin, daß einige Tatsachen, auf die sie sich beriefen, übertrieben seien, und bewies ihnen, daß die plötzliche und sofortige Gleichstellung der Juden ihnen mehr Schaden als Nutzen bringen würde. Diese Hinweise veranlaßten Schiff zu sehr scharfen Erwiderungen. Die anderen Mitglieder der Deputation, besonders Dr. Strauß, benahmen sich gemäßigter."

Dieser Bericht eines Beteiligten ist nur ein Fragment. Witte selbst verweist auf seine offiziellen Telegramme über diese Unterredungen, die sich im Ministerium des Äußeren befänden. Aber von diesen und anderen Dokumenten aus diesem Komplex wird die „öffentliche Meinung" in der Welt wohl kaum jemals etwas erfahren.

Immerhin sind wir in diesem Falle in der glücklichen Lage, daß diese Einmischungen von jüdischer Seite nicht abgeleugnet werden. Vielmehr hat das „Jüdische Lexikon" diese Politik der amerikanischen Juden gegenüber Rußland in aller Offenheit dargelegt — in einer Zeit, da das Judentum sich noch sicher und im Vollbesitz seiner Macht fühlte! In dem Artikel „Amerika" kommt das „Jüdische Lexikon" unverblümt auf diesen Punkt zu sprechen:

> „Energischen Anteil nahmen die Juden an den 33jährigen Auseinandersetzungen der amerikanischen Regierung mit Rußland in bezug auf die Behandlung amerikanischer Bürger jüdischen Glaubens; wenn 1912 Präsident Taft den (seit 66 Jahren bestehenden) Handelsvertrag mit Rußland nicht erneuert hat, so war diese Tatsache von höchster politischer Bedeutung der Unermüdlichkeit und dem wachsenden Einflusse der amerikanischen Juden zu verdanken. Auch an dem Ergehen der Juden in anderen Staaten nahm die amerikanische Regierung oft aktives Interesse. Wohl einzig in ihrer Art ist die Freimütigkeit und die Energie, mit der eine amerikanische Zirkularnote an die europäischen Mächte 1902 auf die unerträgliche Behandlung der rumänischen Juden durch ihre Regierung hinwies; auch dieser Schritt war durch die Mitwirkung der Juden veranlaßt. Dasselbe gilt von der offiziellen Anteilnahme am Schicksal der Opfer von Kischinew (1903); einstimmig wurde in beiden Häusern des Kongresses eine Resolution des Inhaltes angenommen, daß das amerikanische Volk über die Berichte von den Juden-Massakers in hohem Grade entsetzt sei."

Während all dieser Jahrzehnte ist die „Alliance" das Organ für die Interessenvertretung für das internationale Judentum geblieben. Ihre Zentrale ist in Paris. In ihr sind in der Blütezeit etwa 40000 Mitglieder aus Frankreich, Deutschland, Österreich, England, Italien, Schweiz, Holland, Belgien, Dänemark, Rußland, Spanien und Venezuela vereinigt. Mit ihr korrespondieren die verschiedenen Länderorganisationen des Judentums, wie z. B. der bereits 1760 entstandene „Board of Deputies of British Jews" in England, das „American Jewish Committee" von 1906 und besonders der jüdische Weltorden der „Bne Brith" von 1843 in den Vereinigten Staaten. Sie ist also eine ausgesprochene internationale, überstaatliche Einrichtung mit Zellen und Stützpunkten in der ganzen Welt. Daran vermag auch nichts zu ändern, daß die jüdische Literatur hierfür den harmloser klingenden Ausdruck „interterritorial" erfunden hat! Aus ihm spricht vielmehr eher das schlechte Gewissen!

Der Bund zählt gegenwärtig rund 30000 Mitglieder. Sein Etat betrug 1926: 3,7 Millionen Francs. Im Jahre 1910 erhielt er ein Legat der Baronin Hirsch im Betrage von 16 Millionen Francs! Ein vollständiger Einblick in seine Tätigkeit ist nicht möglich.

In dieses Weltjudentum der Emanzipation kracht nun der Weltkrieg hinein, genau so wie in die Politik der anderen Mächte und Staaten. Auch wie die Welt

dieser Staaten spaltet er zunächst das Weltjudentum in zwei Hälften. Dieses weiß zuerst nicht recht, zu wem es halten soll. Es pendelt und schaukelt hin und her zwischen der Entente und den Mittelmächten. Es droht beinahe zerrissen zu werden. Aber dann bringt das Jahr 1917 zwei Ereignisse, die von entscheidender Bedeutung für die Orientierung und zugleich die politische Organisation des Weltjudentums werden. Das erste ist der Kriegseintritt der Vereinigten Staaten an die Seite der Entente, das zweite der Zusammenbruch des Zarentums und der Sieg des Bolschewismus in Rußland. Jetzt hat das Weltjudentum seinen Platz gefunden. Von diesem Augenblick an schließt es ein Bündnis mit den westlichen Demokratien, insbesondere den Angelsachsen, und zwar unter Mithilfe und in Kooperation mit dem Zionismus, der ursprünglich wie die Abkehr von dem Weltjudentum ausgesehen hatte. Die Gründung und das Wachsen des Zionismus war überhaupt eine ernsthafte Gefahr für das Weltjudentum gewesen. In der Gestalt des Zionismus hatte zeitweise dem internationalen Judentum die Gefahr der inneren Spaltung gedroht. Auch in dieser Beziehung ist das Jahr 1917 ein Jahr der Umwälzung gewesen. Es führt das aufgeklärte emanzipierte Weltjudentum zusammen mit dem zionistischen Judentum. Durch diese innere Frontbereinigung und die äußere Frontbereinigung ergibt sich eine Stärkung und Konzentration des Weltjudentums, wie sie ohne jede Parallele in der Weltgeschichte ist. Jetzt erst nähert sich das Weltjudentum der höchsten Stufe seiner Weltmacht.

Aus zwei verschiedenen Richtungen bahnt sich dieser Zusammenschluß an.

Schon im Jahre 1915 versieht ein englischer Jude eine entscheidende Mission nach den Vereinigten Staaten. Es ist Lord Reading (Daniel Rufus Isaacs). Er hat den Auftrag, eine Anleihe von 2 Milliarden Dollar unterzubringen, was ihm auch gelingt. Damit ist das erste Glied der goldenen Kette zwischen England und den Vereinigten Staaten geschmiedet. Im Jahre 1917 erhält Lord Reading einen gleichen Auftrag. Jetzt ist die Finanzlage für die Entente noch kritischer. Entweder erhält die Entente neue öffentliche Kredite durch die Vereinigten Staaten, oder sie ist bankrott. In diesem Falle sind allerdings auch die Amerikaner bankrott, denn sie können alle ihre bisherigen an die Entente gewährten Kredite in den Schornstein schreiben. „Wenn die Anleihen aufhören, dann hört auch der Krieg auf." So telegraphierte damals Lord Northcliffe bestürzt nach Hause, der als Industriekommissar in den Vereinigten Staaten weilte. Wiederum entledigt sich Lord Reading mit Erfolg seiner Mission. Ihm kommen allerdings jetzt Beziehungen zugute, die von anderer Seite her aufgenommen worden sind, nämlich von den Zionisten.

Diese hatten schon von früh an die durch den Weltkrieg geschaffene Gelegenheit aufgegriffen, das Ziel des Nationalheims in Palästina zu verwirklichen. Schon am 14. Dezember 1914 hatte Chaim Weizmann, der damals Chemiker in Manchester war, die Gelegenheit benutzt, Lord Balfour seine Gedanken über die Gründung eines Judenstaates in Palästina vorzutragen. Aber erst im Frühjahr 1917 verdichtet sich die Chance. Das liberale Kabinett Asquith ist im Dezember 1916 gestürzt, und Lloyd George kommt ans Ruder. Mit ihm wird Balfour Außenminister. Beide sind Freunde der Juden. Zugleich handelt es sich darum, die Vereinigten Staaten

ins Lager der Entente endgültig hinüberzuziehen. Was liegt für die englische Regierung näher, als sich der Beziehungen des Judentums und insbesondere der Zionisten nach den Vereinigten Staaten zu bedienen! Im März 1917 hat Weizmann wieder eine Unterredung mit Balfour. Balfour reist kurz darauf nach den Vereinigten Staaten und kommt in Verbindung mit dem obersten Richter Louis Dembitz Brandeis, einem engen Vertrauten des Präsidenten Wilson. Brandeis ist Anhänger des Zionismus und entwickelt Balfour ebenfalls den Plan einer englischen Verwaltung in Palästina. Jetzt nimmt das Projekt eines Judentums in Palästina bereits feste Umrisse an. Die Zionisten in England stehen in enger Korrespondenz mit ihren Gesinnungsgenossen in den Vereinigten Staaten. Sogar die Benutzung des Chiffrierdienstes des englischen Auswärtigen Amtes ist ihnen gestattet! Die amerikanischen Zionisten drücken in den Vereinigten Staaten auf ihre Regierung, und die englischen in London noch fester auf ihre Regierung. Und die englische Regierung, die finanziell in der Klemme ist, kommt ihnen immer mehr entgegen. Der Preis ist die Gewährung der nationalen Heimstätte in Palästina. Auch Präsident Wilson wird durch seine jüdische Umgebung, besonders den erwähnten Brandeis und seinen Wahlmacher Henry Morgenthau unter Druck gesetzt. Im Juni 1917 werden Weizmann und Lord Rothschild bei Balfour vorstellig. Dieser bittet bereits um einen Entwurf für eine öffentliche Mitteilung durch das Kabinett. Dieser wird im August geliefert. Er ist die Unterlage für die spätere Balfour-Deklaration. Im letzten Augenblick zwar scheint das Projekt noch daran zu scheitern, daß die englischen Zionisten die „Anerkennung Palästinas als des nationalen Heimes des jüdischen Volkes" fordern. Das aber ging der englischen Regierung zu weit. Noch einmal griffen jetzt die amerikanischen Zionisten unter Brandeis ein. Wilson übermittelt der englischen Regierung in einer persönlichen Mitteilung seine Zustimmung zu der geplanten Deklaration. So entsteht die Balfour-Deklaration vom 2. November 1917. Sie enthält zwar nicht das Versprechen der „Schaffung der nationalen Heimstätte", sondern nur der „Schaffung einer nationalen Heimstätte" in Palästina für das jüdische Volk. Aber sie ist ein welthistorischer Fortschritt nicht nur für den Zionismus, sondern für das Weltjudentum.

Denn um sie herum gruppieren sich jetzt fast alle maßgebenden Richtungen des Judentums in der Welt. Zunächst die Zionisten. Daß sie eine Macht damals gewesen sind und großen Einfluß in den Vereinigten Staaten und auf Wilson ausgeübt haben, das hat uns neuerdings kein Geringerer wie André Tardieu, der damalige Beauftragte Frankreichs in den Vereinigten Staaten, bezeugt. Aber außerdem hat auch das intellektuelle Emanzipationsjudentum sich um dies Werk geschart, wie schon die Person von Brandeis ergibt, und schließlich das Geldjudentum, verkörpert vor allem durch Lord Rothschild in London, an den ja auch der Brief von Balfour ging, der die sog. Balfour-Deklaration enthielt.

Diese Balfour-Deklaration hat damals die gesamte Judenheit in der Welt erfaßt, vor allem in Osteuropa, und hat die Sympathien des Judentums in der Welt eindeutig England und den anderen alliierten und assoziierten Mächten zugeführt. Das war auch die propagandistische Absicht gewesen, die England bei diesem Coup neben dem finanzpolitischen Zweck verfolgt hat. Das Resultat war ein Pakt

15. 1700



zwischen dem Weltjudentum und den westlichen Demokratien, der bis heute nichts an Festigkeit eingebüßt hat. Das weitere Resultat war die Beendigung des Konkurrenzkampfes zwischen dem nationalistischen Zionismus und dem internationalen Assimilationsjudentum. Ihren sichtbaren Ausdruck findet dieser Akt in der Wahl von Brandeis zum Ehrenpräsidenten der Zionistischen Weltorganisation. Er war der Kandidat der Sammlung!

Wohl schien es in den ersten Jahren nach dem Weltkrieg, als ob die Verschwisterung zwischen Zionismus und kosmopolitischem Judentum wieder in die Brüche gehen sollte. Im Jahre 1921—1922 kam es dahin, daß die amerikanischen Freunde des Zionismus unter Brandeis sich von der „Jewish Agency" lossagen wollten. Brandeis legt sein Amt als Ehrenpräsident wieder nieder. Diese „Jewish Agency" war nämlich das Vollzugsorgan in dem neuen Mandatsland Palästina, das mit der englischen Mandatsverwaltung zu verhandeln hatte. In ihm sollten alle Richtungen des Weltjudentums zusammengefaßt werden. Unmittelbar nach dem Weltkrieg schien dies Experiment zu gelingen, bis die kritischen Jahre 1921—1923 kamen. Aber auch diese Krise hat Dr. Chaim Weizmann überwunden. Denn im Jahre 1927 gelang ihm endlich das Werk, in der neugebildeten „Jewish Agency" alle Richtungen des modernen Judentums in der Welt unter einen Hut zu bringen. Seit diesem Jahr ist die „Jewish Agency" die diplomatische Gesamtvertretung des Weltjudentums, die sehr rasch auch Proben ihrer politischen Macht abgeben sollte.

Den „Vatikan" des Weltjudentums hat sie Giselher Wirsing treffend genannt.

In diese Konstellation hat das Jahr 1933 eine völlige Umwälzung gebracht.

15 Jahre lang — zwischen 1918 bis 1933 — hat das Judentum in vollen Zügen den Triumph einer sozusagen unbeschränkten Macht und Geltung in der Welt genossen. Es gab in diesen 15 Jahren in den Regierungen der ganzen Welt schlechterdings keine Opposition weltanschaulicher oder gar praktischer Art gegen das Judentum. Überall hatte das Prinzip der liberalen Demokratie sich durchgesetzt, und das einzige Land, das abtrünnig war, nämlich Sowjet-Rußland, stand ohnedies unter jüdischem Zepter. Wenn es je einen Zustand jüdischer „Kontrolle" auf unserem Planeten gegeben hat — in diesen 15 Jahren war er Tatsache geworden.

Infolgedessen ist in diesem Zeitraum ein aktives oder gar offensives Operieren des Weltjudentums nur wenig zu verspüren, abgesehen von dem Sektor „Zionismus", den wir geschildert haben. Man kann ruhig sagen: Sieg des Weltjudentums auf der ganzen Linie!

Um so alarmierender schlägt das Jahr 1933 ein. Über Nacht ist das Unerwartete Ereignis geworden. Der schon lange mit Argwohn und Feindseligkeit betrachtete Nationalsozialismus ist in Deutschland an die Macht gekommen. Und mit einem Schlag kommt eine fast verzweifelte Betriebsamkeit in die Reihen des Judentums. Mit demselben Schlag schließen sich diese Reihen zu einer geschlossenen Front wie noch nie. Das Weltjudentum steht jetzt wie eine einzige Mauer, rücksichtslos entschlossen, diesen Gegner — koste es, was es wolle — niederzuringen.

Zwar auch in den Jahren vorher hatte es schon häufig diesen drohenden Gegner seine Macht fühlen lassen. Aber gemessen an dem Einsatz, der jetzt aufgeboten

wird, war das alles nur ein erstes Geplänkel. Jetzt erklärt das Weltjudentum als solches dem Nationalsozialismus und jeder völkischen Regung den Krieg bis aufs Messer.

Der Kampf begann — wie von jeher bei den Juden — auf dem Felde der Wirtschaft. Man probiert zunächst, mit den Waffen des Geldes und des Handels den mächtigen Gegner zu Boden zu strecken.

Diese Aufgabe unternahm die dazu im Jahre 1933 gegründete „The Non-Sectarian Anti-Nazi League To Champion Human Rights". Hier wird also unter der falschen Flagge eines religiösen Kreuzzuges ein Anti-Nazi-Kampf entfesselt. An der Spitze dieser „Liga" steht als „Präsident" der amerikanische Rechtsanwalt Samuel Untermyer, von jeher einer der eifrigsten politischen Agitatoren des amerikanischen Judentums. Obwohl emanzipierter Jude, bekleidet er gleichzeitig führende Ämter im Zionismus. Es gelingt ihm auch, eine Anzahl argloser Nichtjuden in das Protektorat seiner „Anti-Nazi-Liga" einzufangen. Das Präsidium besteht aus folgenden Personen:

Samuel Untermyer, Präsident
Dr. Abba Hillel Silver, Vice-Präsident
James W. Gerard, Vice-Präsident
Victor J. Dowling, Vice-Präsident
Arthur S. Tompkins, Vice-Präsident
Col. Theodore Roosevelt, Vice-Präsident
Dr. A. Coralnik, Vice-Präsident
Mrs. Mark Harris, Geschäftsführende Vorsitzende
J. David Stern, Schatzmeister
Louis Myers, Geschäftsführender Schatzmeister
Ezekiel Rabinowitz, Sekretär.

Diese Namensliste besagt genug. Die Juden geben den Ton an. Sie haben die Majorität, genau wie in ihren Aktiengesellschaften. Zu den Vizepräsidenten gesellt sich rasch noch Fiorello H. Laguardia, Bürgermeister von New York, der seiner Abkunft nach Halbjude ist, ebenfalls einer der lautesten Vorkämpfer der jüdischen Belange.

Diese „Anti-Nazi-Liga" hat in wenigen Monaten den Wirtschaftsboykott gegen Deutschland organisiert, nicht nur in den Vereinigten Staaten, sondern auch in der sonstigen Welt.

Mit geschwellter Brust wird schon in der ersten Nummer der Zeitschrift dieser Liga „The Economic Bulletin" vom Januar 1934 verkündet: „Zweihundert Millionen Nichtjuden in 40 Ländern unterstützten den Boykott", und in der Notiz, die dieser prahlerischen Übersicht folgt, heißt es: „Abgesehen von den Millionen Juden in den Vereinigten Staaten, Großbritannien, Frankreich, Holland, Belgien, Südafrika, Ägypten, Kanada, Südamerika und in den verschiedenen Ländern Ost- und Mitteleuropas, die eifrig und kraftvoll den Kauf deutscher Waren oder die Benutzung deutscher Schiffe verweigern, gibt es nichtjüdische Organisationen mit einer Gesamtmitgliederschaft von rund 65 Millionen Frauen und Männern, die nahezu 200 Millionen Verbraucher in 40 Staaten der Welt vertreten, deren Mitglieder dem Anti-Nazi-Wirtschaftsboykott Folge leisten. Die Liste der

nichtjüdischen Organisationen, die sich der Anti-Nazi-Boykottbewegung angeschlossen haben, weist nach den Registern der Anti-Nazi-Liga folgende Mitgliederzahlen auf:

Internationale Vereinigung der Gewerkschaften ..	10 000 000
Internationaler Sozialistischer Kongreß	40 000 000
Britische Arbeiterpartei	8 000 000
Amerikanische Arbeitergewerkschaft	4 000 000
Holländische Arbeitergewerkschaft	750 000
Schwedische Arbeitergewerkschaft	600 000
Belgische Arbeitergewerkschaft	500 000

Nicht ohne Grund nennt dasselbe „Bulletin" diese Aktion einen „weltweiten Boykott". Hier macht sich vor allem der jüdische Einfluß in der Arbeiterbewegung bezahlt. Nicht nur der Präsident der amerikanischen Arbeitergewerkschaft William Green stellt sich selbst mit an die Spitze der „Anti-Nazi-Liga", sondern auch der Jude Walter M. Citrine, Generalsekretär des Britischen Gewerkschaftskongresses und Präsident der internationalen Vereinigung der Gewerkschaften. Hier, wo es sich um einen direkten Gegner des Judentums handelt, werden auch alle sonstigen Theorien unbekümmert über Bord geworfen. Von Pazifismus und Liberalismus und Völkerversöhnung ist nicht mehr die Rede. Man organisiert mit allen Mitteln und aller Macht einen Wirtschaftskrieg. Aber zur richtigen Durchführung dieses Wirtschaftskrieges schreckt man auch vor einer bitterbösen Verhetzung der Völker nicht zurück. Schon in seinem ersten Aufruf gibt Samuel Untermyer selbst das Stichwort für diese Mobilmachung der Geister und Instinkte. Er hetzt gegen den „tollen Hund von Europa", womit nur Adolf Hitler gemeint sein kann. Diese völkervergiftende und völkerentzweiende Hetzkampagne wird im größten Stil organisiert. Die „Anti-Nazi-Liga" überschwemmt die ganze Welt mit Papier. In Karikaturen, farbigen Prospekten, illustrierten Flugblättern, Plakaten und Zeitschriften wird das verhaßte Dritte Reich beschimpft und verleumdet. Geld spielt keine Rolle. Man sieht unmittelbar, ein enormes Kapital steht hinter diesem modernen Feldzug: das Finanzjudentum der Neuen und der Alten Welt. Sogar vor Fälschungen macht man nicht halt.

Es kann nicht bestritten werden, daß dieser Feldzug des „Wirtschaftsboykotts" nicht wirkungslos geblieben sei. Er hat dem deutschen Export auf den fremden Märkten schwere Wunden geschlagen. Trotzdem, der gewünschte und erhoffte Erfolg ist ausgeblieben.

So kommt es, daß die Kriegführung des Weltjudentums gegen das „Nazi-Deutschland" im Laufe der Jahre zusehends auch auf das Feld der Politik übergreift, und zwar sind es zwei Organisationen, die sich an die Spitze dieses politischen Kampfes stellen. Die eine ist die „Ligue Internationale contre l'Antisémitisme" in Paris. Sie operiert — ähnlich der „Anti-Nazi-Liga" — unter getarnter, neutraler Flagge. Die andere ist der „Jüdische Weltkongreß" mit seinem Sitz in Genf und zwei weiteren Büros in Paris und New York. Er verkörpert den offenen Zusammenschluß des gesamten Weltjudentums in einer Spitze.

Die „Ligue Internationale contre l'Antisémitisme“ (LICA, wie sie sich selbst abkürzt) wurde 1926 gegründet. Sie steht unter Führung des „Präsidenten“ Bernard Lecache, der eine Art zweiter Isaac Crémieux ist. Wie überhaupt die LICA als eine Art Fortsetzung der „Alliance Israélite Universelle“ anzusehen ist; das heißt zwar nicht, daß die „Alliance“ verschwunden sei, aber die LICA, die sozusagen ihr Erbe angetreten hat, ist rühriger, lauter und hat darum jene in den Hintergrund gedrängt.

Auch Bernard Lecache ist eine noch gröbere Neuauflage von Crémieux. Er ist noch nicht einmal in Frankreich geboren, sondern in Odessa, also Ostjude, und im Jahre 1905 erst in Frankreich eingebürgert. Ob sein Name wirklich echt oder nicht erst in Frankreich angenommen ist, ist bis heute nicht genau aufgeklärt. Trotzdem nimmt er sich heraus, in einer Weise sich in die französische Politik einzumischen, sowohl im Inneren wie auch außen, und zwar mit größtem Apparat, daß man fast nur noch von Provokation sprechen kann. Takt und Rücksicht auf die Gefühle und die Traditionen des französischen Volkes sind ihm fremde Begriffe — genau so wie den meisten seiner emanzipierten Rassegenossen in den anderen Ländern.

Die LICA umfaßt jüdische und nichtjüdische Kreise. Vor allem ist sie bestrebt, aus dem Lager der Freimaurer Hilfstruppen für ihre Politik zu gewinnen. Das hindert sie aber nicht, eine handfeste Anti-Nazi-Politik zu treiben.

Sie wurde im Anschluß an den Prozeß gegen den jüdischen Attentäter Schwarzbard, den Mörder des ukrainischen Hetmans Petljura, gegründet — also sonderbarerweise im Anschluß an das Attentat eines Juden! Nach Artikel 3 ihrer Statuten ist ihre Aufgabe:

> „Gleichzeitig präventive wie positive Tätigkeit mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln in der Bekämpfung des Antisemitismus, der die Menschheit entwürdigt; Vereinigung aller Männer und Frauen aller Konfessionen und aller Meinungen zur Annäherung der Völker und für den Frieden unter den verschiedenen Rassen.“

Das mag so ganz harmlos klingen, aber das kleine Wörtchen „präventiv“ klingt schon ziemlich verdächtig. Die Praxis hat dies auch bestätigt. Schon im Jahre 1928 meinte ein ehrwürdiger, sehr offizieller Herr Rabbiner zu der Tätigkeit der LICA: „500 sind es, sie machen Lärm für 100000!“ So berichtet ein eigener Bericht der LICA, der im Jahre 1936 als Broschüre erschien. Auf diesen stützen wir uns auch im folgenden.

Im Jahre 1936 hatte die LICA in Frankreich allein schon 30000 und in der ganzen Welt mehr als 300000 Mitglieder.

Sie ist in verschiedenen Sektionen über die verschiedenen Länder verteilt. Die französische Sektion hat in allen größeren Pariser Sälen Versammlungen abgehalten, im Saal Wagram, im Bullier, im Wienerzirkus, in der Mutalité, und in Zusammenarbeit mit anderen Organisationen in noch viel größeren Räumlichkeiten. Der Bericht fügt an dieser Stelle mit besonderer Befriedigung den Satz an: „Man erinnert sich noch besonders an die außerordentliche Versammlung in Wagran zugunsten von Dimitroff, Popoff, Taneff und Torgler“, also der Angeklagten des Reichstagsbrandes. Er verzeichnet weiter die „herrlichen Versammlungen“, die

von Lille, von Lyon, von Marseille aus in ganz Frankreich eingeleitet wurden, im Einvernehmen und unter Mitwirkung der Kardinäle, Pastoren, Freidenker, um den Rassismus Deutschlands anzuprangern und um in der Weltöffentlichkeit den brüderlichen Gruß des freien Frankreichs den unterjochten Juden darzubringen.

Schon im Jahre 1931 setzt sie, wie sie selbst berichtet, die internationale öffentliche Meinung als Wächter gegen die wachsende Gefahr des Hitlerismus. Sie belehrt selbst in Deutschland die demokratischen Organisationen über diese Gefahr. Sie versucht im gleichen Augenblick die notwendigen Bindungen herzustellen, um ebenso auf nationalem wie auf internationalem Plane die Manöver des Feindes zu vereiteln. Und als Hitler zur Macht kommt, organisiert sie als erste die intensive Gegenpropaganda und vereint unter ihrer Flagge alle Parteien und Gruppen, die die Grundsätze der Libertät für sich beanspruchen. Das sind ihre eigenen Worte. So sieht es also in Wirklichkeit mit der beliebten Behauptung aus, daß die Weltpropaganda des Judentums erst das Echo auf die antijüdischen Maßnahmen des „Dritten Reichs" gewesen sei. Wirksame Unterstützung der heldenhaften, in Deutschland gebliebenen Kämpfer, Einleitung des Wirtschaftsboykottes gegen den Hitlerismus, Gleichschaltung aller Anti-Nazi-Bewegungen — das sind nur einige der praktischen Kampfmaßnahmen, die der Bericht der LICA aufzählt. Sie schließt diese Aufzählung ihrer Taten mit den vielsagenden Worten ab: „Ein Band müßte geschrieben werden, um ihre ganze Tätigkeit seit 1933 aufzuzeichnen, in dem, was den Kampf gegen Hitler betrifft als auch den internationalen Kampf gegen den wachsenden Rassismus."

Die LICA hat eine eigene Frauensektion, eine akademische Gruppe, Jugendgruppen, Sportgruppen und einen weiteren Kreis der „Freunde der LICA". In dem Bericht über die Tätigkeit dieser Freunde findet sich auch der seltsame, mysteriöse Satz: „Aber ohne Zahlen zu geben, ohne in das Geheimnis ihrer Statuten einzudringen, können wir gestehen, daß die Freunde der LICA Hunderte zählen."

Die LICA umfaßt in ihrem internationalen Bund folgende Sektionen: eine französische, ägyptische, belgische, bulgarische, rumänische, während die tschechische eingegangen ist. Außerdem sind ihr angegliedert: die Anti-Nazi-Liga der Vereinigten Staaten, der Südafrikanische „Board of Deputies", die Dänische Liga gegen den Rassismus, der Kanadische „Jewish Council" und der „International Fellowship of Reconciliation". Es besteht also eine weitgehende Zusammenarbeit und Arbeitsteilung mit diesen mehr oder weniger ähnlich gerichteten international oder national jüdischen Verbänden. Von der französischen Sektion heißt es, sie habe am Tage nach der Machtergreifung Hitlers in Deutschland die Notwendigkeit erkannt, den Umtrieben von Goebbels und der Gestapo durch eine erbitterte Gegenpropaganda zu antworten, deren Einzelheiten leider nur beschränkt wiedergegeben werden könnten. Es sei ein heikles Kapitel, denn es sei unmöglich, bekanntzugeben, was verborgen gehalten werden müsse.

Die innerpolitische Doktrin der LICA ist die der Volksfront. Sie hat das erste Komitee der Volksfront in Frankreich gegründet und an allen Manifestationen der Volksfront teilgenommen. Hier wird also wieder einmal der halb

kommunistische, halb sozialistische Charakter aller jüdischen Politik sichtbar. Dem entspricht auch die Zusammensetzung ihrer Führung. In ihrem Ehrenkomitee sitzen u. a. Maxim Gorki, Romain Rolland, Leon Blum, Edouard Herriot, Joseph Caillaux, Eduard Benesch und van der Velde. In dem Büro des Zentralkomitees dagegen, da wo die Politik gemacht wird, da ist Israel fast unter sich. Unter sechs Juden befindet sich nur ein Nichtjude. Die LICA hat im übrigen eine eigene Wochenzeitschrift „Le Droit de Vivre".

Im September 1937 hat sie den ersten Kongreß der „Weltvereinigung gegen Rassismus und Antisemitismus" in Paris durchgeführt, an dem 300 Delegierte aus aller Herren Länder teilnahmen. Ihm folgte im Juli 1938 der zweite Kongreß, an dem 400 Delegierte teilnahmen. Der erste Kongreß faßte den Beschluß der „Einführung einer Weltkampagne gegen Rassismus und Antisemitismus".

Der Geist dieser „Weltkampagne" geht am besten aus der Kundgebung des französischen Nationalkongresses vom 25. bis 27. November 1938 hervor. Auf diesem Kongreß haben die 800 Delegierten einen feierlichen Eid, „gegen die Barbarei", womit natürlich das deutsche Volk gemeint ist, kämpfen zu wollen, abgelegt.

Auf diesem Kongreß, die Wochenschrift der LICA nennt ihn eine „gewaltige Kundgebung", nahm der Generalsekretär G. A. Tedesco, der Vertreter von Lecache, in folgender Weise Stellung zur großen Politik:

> „Wir haben das Recht, die Methoden zu kritisieren, die die Regierungen Frankreichs und Englands in die Sackgasse von München geführt haben, und wir haben die Pflicht, uns starrsinnig dagegen zu stemmen.
>
> Ja, gewiß haben wir Politik in der spanischen Angelegenheit gemacht, weil wir auf seiten der tapferen Kämpfer der spanischen Republik stehen, die ebenfalls gegen das Rassenprinzip kämpfen.
>
> Wir werden mit allen unseren Kräften gegen die französisch-deutschen Abkommen kämpfen, oder genau gesagt, gegen die französisch-hitlerischen Abmachungen. Wenn die Lica ihre internationale Aktion aufgeben würde, so wäre dies ihr Ende!"

Das Protokoll bemerkt zu dieser Rede:

> „Der Schluß dieses ergreifenden Berichtes wird von herzlichem Beifall begrüßt, dem neue Beifallskundgebungen folgen, als Bernard Lecache die Tribüne besteigt, um dem Kongreß die Doktrine der ‚Jüdischen Weltliga' auseinanderzusetzen."

Das war also eine glatte Einmischung in die allgemeine Politik und vor allem die unverschämte Sabotage des Friedenswerks von München! Also etwas, was das Judentum wirklich nicht das geringste anging!

Aber noch unverschämter wurde der Präsident Bernard Lecache, der in seiner großen Schlußrede folgendes ausführte:

> „Die Zeit ist gekommen, um zu beweisen, daß wir keine Sklaven mehr sind (Beifall). Unsere Lehre ist die Lehre der Menschlichkeit, der Antisklaverei. Auf der einen Seite steht das Rassenprinzip mit seinen Ghettos,

auf der anderen die Menschlichkeit mit der Erhaltung eurer Freiheit und des einzigen Friedens, der die Welt retten kann. Das Abkommen von München bedeutete die Vergrößerung und das Anwachsen der Macht derjenigen, die wir als unsere Todfeinde betrachten. Die Verträge von München sind Verbrechen, die man an der Menschheit begeht ... Jedesmal, wenn ein Hitler als Sieger hervorgeht, bedeutet das eine Niederlage für das, was wir lieben."

Nach dieser Hetzrede vezeichnet das Protokoll:

„Der ganze Saal voll Menschen erhebt sich, um Bernard Lecache eine langanhaltende Ovation zu bereiten. Die Jugendgruppe Lyon schlägt vor, diese Rede als Broschüre herauszugeben."

Am Schluß des XI. Nationalkongresses wurde eine Resolution angenommen, in der es hieß:

„Indem der Kongreß die ungeheuerlichen Barbareien der Führer des Dritten Reiches, die das Weltgewissen gerade erschütterten, brandmarkt, trägt er sich ausdrücklich mit der Absicht, die deutschen Völker von ihren Henkern zu befreien, ebenso wie die anderen von ihren augenblicklichen Diktatoren unterdrückten Menschen.

Indem der Kongreß auf den in Todesangst an ihn gerichteten Appell der eingeborenen Kolonialbevölkerung antwortet, proklamiert er laut, daß, ohne das koloniale Problem vorher gründlich geprüft zu haben, es niemals in Frage kommen kann, diese Bevölkerung einer Nation auszuliefern, die für sich ein rassisches Ideal in Anspruch nimmt, das unvereinbar mit der menschlichen Würde ist.

Er grüßt das republikanische Spanien in seinem tapferen Kampf und richtet seine begeisterte Ehrerbietung an Präsident Roosevelt, der dadurch, daß er die moralischen Werte über alle Zufälligkeiten stellte, die Welt die wirkliche Stimme der Zivilisation vernehmen läßt.

Der Kongreß bittet ihn ehrerbietig, aber inständig, die Initiative zu ergreifen."

Diese Proben des Geistes der LICA könnten jederzeit noch vervielfacht werden. Aber den Gipfel stellt doch ein Aufsatz dar, den Präsident Lecache am 19. November 1938 in der Wochenschrift der LICA geschrieben hat. In diesem Artikel wird Deutschland frank und frei zum „Staatsfeind Nr. 1" erklärt. Der Kongreß, der eine Woche später folgte, hat diese völkerverhetzende und -vergiftende Parole in aller Stärke aufgenommen, wie wir gesehen haben.

Damit mündet die Agitation der LICA in dasselbe Fahrwasser ein, in dem die zweite Organisation des Weltjudentums mit aller Kraft segelt. Wir meinen den „Jüdischen Weltkongreß".

Er ist zum ersten Male am 8. August 1936 in Genf zusammengetreten, eine volle Woche lang. Auf ihm trafen sich 250 Vertreter des Judentums aus allen fünf Erdteilen, ohne Unterschied der Richtung und der Klasse.

Der Präsident war der amerikanische Rabbiner Dr. Stephen S. Wise, der gleichzeitig Präsident des „Komitees jüdischer Delegationen" und des „Amerikanischen jüdischen Kongresses" ist. Man sieht also hier wieder die verschiedensten Querverbindungen und Verschachtelungen in den jüdischen Spitzenorganisationen. Der Name Wise allein ist ein Programm. Er ist neben Untermyer wohl der rabiateste und fanatischste der amerikanischen Reformjuden; wie überhaupt auf diesem Kongreß die amerikanischen Juden eine maßgebende Rolle spielen. Sie waren allein mit 70 Delegierten unter 250 vertreten. Es ist so, daß in diesem „Jüdischen Weltkongreß" sich hauptsächlich die streitbaren amerikanischen Juden ein Instrument geschaffen haben, während in der LICA die sich völlig sicher fühlenden französischen Juden sich ein Podium gebaut haben. Der eigentliche leitende Kopf des Weltkongresses aber war der deutsche Emigrant Dr. Nahum Goldmann, der politische Vertreter der „Jewish Agency" beim Völkerbund, also ein Beamter. Goldmann ist übrigens Ostjude, aus Rußland in Deutschland eingewandert, und war dann Rechtsanwalt in Deutschland. Er ist überhaupt neben Untermyer, dem Rabbiner Wise, dem Bürgermeister Laguardia und dem Journalisten Lecache einer der radikalsten und giftigsten Hetzapostel gegen Deutschland.

Auf diesem „Jüdischen Weltkongreß" wurde tagelang geredet, hauptsächlich gegen Deutschland und den Nationalsozialismus. Der Präsident Wise schlug schon in seiner Eröffnungsrede alle die Töne an, die dann immer wiederkehrten. Es war eine rein politische Kampfrede, die sich um die „Barbareien des Nazi-Deutschland" drehten. Er sprach von der „Hitlerischen Rachewut", von der „brutalen Hitlerischen Attacke", gegen die das Judentum sich zur Wehr setzen müsse, und er sprach von der „immer wachsenden Gefahr der barbarischen und sich vergrößernden Macht, die das Nazi-Deutschland sei, der die zivilisierte westliche Welt entgegenzutreten" habe. In dieser Rede fiel überdies auch das klassische Bekenntnis: „Die Juden sind ein Volk. Wir sind weder eine Kirche noch ein Dogma." Also ein unwiderlegbares Bekenntnis — aus dem Munde eines Rabbiners! Woran man übrigens sieht, daß das Judentum, je schärfer es in Kampfstellung ist, um so mehr alle Hüllen der Verkleidung fallen läßt.

Nach verschiedenen Andeutungen in der Presse scheint die Eröffnungsrede von Dr. Goldmann noch massiver in Form und Inhalt gewesen zu sein, und zwar so eindeutig massiv, daß im Gegensatz zu allen anderen Referaten von ihr nur ein „Auszug" an die Presse gegeben wurde. In diesem Auszug sind zwar auch einige Ausfälle und Seitenhiebe gegen das „Dritte Reich" stehengeblieben, aber die eigentliche Pointe ist aller Vermutung nach in diesem Auszug unterschlagen worden; denn wie aus einzelnen Zeitungen hervorgeht, hat Nahum Goldmann in dieser Rede genau das gleiche Stichwort wie sein französischer Konkurrent in der Welthetze, nämlich Lecache, ausgegeben. Er hat nämlich Deutschland als den „Weltfeind Nr. 1" bezeichnet und damit den Kampf gegen Deutschland als die große moralische Aufgabe des „Jüdischen Weltkongresses" in die Welt lanciert.

Unter den Referaten findet sich übrigens ein besonders aufschlußreiches über den Nazi-Boykott von dem Amerikaner Dr.

Josef Tennenbaum. In diesem Referat wird genau detailliert die Organisation und das Funktionieren des Boykottes in den Vereinigten Staaten dargelegt. Es wird nicht im geringsten daraus ein Hehl gemacht, daß dieser Boykott von dem Judentum ins Leben gerufen ist und kontrolliert wird. Tennenbaum leitet sein Referat mit dem eindeutigen Satze ein: „Die Boykottbewegung in den Vereinigten Staaten ist wahrscheinlich eine der bestorganisierten, überwachten und geleiteten." Allerdings in einem hat sich Tennenbaum bitterböse geirrt: als er in diesem Referat die Prognose stellte, der Boykott werde sich als „eine unbarmherzige Mahlmühle erweisen, in welcher der Hitlerismus in nächster Zeit zu Staub zergehen muß". Die drei Jahre, die mittlerweile vergangen sind, haben ihn widerlegt.

Kampf und Krieg gegen Hitler — das also ist der Grundton, auf den alle Reden dieses Kongresses mehr oder weniger gestimmt waren, und der Kongreß hat sich sofort auch selbst ein Programm und ein Gefüge gegeben, daß dieser Parole entspricht.

Er soll alle vier Jahre zusammentreten. Er besitzt 13 Zentralbüros in Paris, New York und Genf. Über ihn selbst heißt es in dem Statut: „Der Name der Organisation ist Jüdischer Weltkongreß. Sein Zweck ist eine freiwillige Arbeitsgemeinschaft der Jüdischen Gemeinde, um Organisationen der Welt zu bilden und im Interesse des Weltjudentums die gemeinsamen jüdischen Probleme zu behandeln."

Daß diese Beschlüsse nicht nur leere Redensarten bleiben, das hat die Zwischenzeit erwiesen. Er hat einen Zentralrat, ein Exekutivkomitee und ein Administrativkomitee als ständige Ausführungsorgane eingesetzt. Entscheidend ist das Administrativkomitee, an dessen Spitze Dr. Nahum Goldmann berufen wurde. Er ist und bleibt die treibende Kraft des „Jüdischen Weltkongresses". Neben ihm sind maßgebend die Amerikaner. Sie stellen den Ehrenpräsidenten des Kongresses in der Person des Bundesrichters Julian W. Mack und den Schatzmeister in der Person von Louis Sturz. Präsident des Exekutivkomitees ist auch ein amerikanischer Jude, der schon erwähnte Dr. Stephen S. Wise, und Vorsitzender des Zentralkomitees der amerikanische Jude Louis Lipsky. Mehrmals ist seitdem das Verwaltungskomitee bereits zusammengetreten, zuletzt im Januar 1939 in Paris. Der Weltkongreß hat auch bereits ein eigenes Organ, die „Correspondance juive". Es gibt keine Gelegenheit, bei der dieser Kongreß nicht von sich reden macht oder „interveniert" oder eine „Demarche" einleitet. Genau, als ob er eine souveräne Macht wäre. Diese Ausdrücke sind nämlich aus den Tätigkeitsberichten in seiner Korrespondenz entnommen. Ob in Rumänien oder in Polen oder in Deutschland oder in Italien jüdische Belange berührt werden, überall meldet sich dieser Weltkongreß, vor allem beim Völkerbund. Man braucht nur seine „Korrespondenz" zu lesen, und findet alle diese offiziellen Schritte im Kalender genau verzeichnet. Daneben geht die öffentliche und die unterirdische Propaganda, genau wie bei der LICA; wie überhaupt beide Weltorganisationen sich in der Technik und ihrem Geist kaum unterscheiden. Äußerlich nur darin, daß die LICA universeller arbeitet, denn sie beschränkt sich nicht nur auf die Wirkung durch das Judentum, während der „Weltkongreß" eine rein jüdische Organisation

ist. Innerlich besteht der Unterschied darin, daß die LICA ihr Schwergewicht in Europa, der „Weltkongreß“ mehr in Amerika hat. Aber die Verbindungsfäden dieser beiden Organisationen sind so eng, daß diese geographische Kräfteverteilung eher eine Stärkung als eine Schwächung ist. Auch hier heißt es im Weltjudentum strategisch: „Getrennt marschieren und vereint schlagen.“ Ein Lehrsatz, den das Weltjudentum überdies mit besonderer Geschicklichkeit zu befolgen verstanden hat.

Wir haben versucht, die führenden Gruppen in der Organisation des Weltjudentums herauszuschälen, denn sie sind die Seele des Kampfes dieses Weltjudentums gegen alle diesem entgegenstehenden Mächte. Es gibt außerdem noch eine Fülle von Organisationen besonders in den einzelnen Ländern, so daß der Laie gelegentlich den Wald vor Bäumen überhaupt nicht sieht, wie das Judentum überhaupt unerhört produktiv in der Gründung von Organisationen ist. Man ist gelegentlich versucht, die Parallele mit dem kommerziellen Gründungsfieber der Juden zu ziehen. Aber wenn man den Dingen auf den Grund geht, dann ist man im Zweifel, ob hier nicht auch eine gewisse wohlüberlegte Absicht die Hand im Spiele hat, ob nicht noch mehr das Bestreben, durch ein Schachtelsystem die wirkliche Machtposition zu verschleiern und zu tarnen, die tiefere Absicht dieser Politik ist. Und ich möchte die Überzeugung aussprechen sogar, daß hier eine bewußte Politik und nicht nur ein Zufall vorliegt.

Blicken wir auf dieses Zeitalter der Hochemanzipation, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, zurück, dann fühlt man sich unwillkürlich erinnert an zwei Worte aus dem Munde der beiden prominentesten Weltjuden dieses Zeitalters. Das eine ist das Wort von Benjamin Disraeli in seinem Roman „Coningsby“: „So sehen Sie, lieber Coningsby, daß die Welt von ganz anderen Personen regiert wird, als jene sich einbilden, die nicht hinter die Kulissen sehen.‘

Das andere ist das Wort, das 70 Jahre später von Walther Rathenau gesprochen wurde, daß die wirtschaftlichen Geschicke des Kontinents von 300 Männern regiert werden, von denen einer den anderen kennt. Nur daß dieses Wort Rathenaus in einer Hinsicht etwas zu bescheiden, in anderer zu großsprecherisch ist. Denn im Grunde sind es längst keine 300, sondern ein Dutzend, die wir hier namentlich an der Hand aufzählen können. Diese Oligarchie aber regiert nicht nur die wirtschaftlichen Geschicke des Kontinents, sondern ist heute mit den 17 Millionen Juden in der Welt eine Großmacht.

Und damit möchten wir schließen. Es ergeben sich für uns aus diesem Studium des Weltjudentums in der Neuzeit drei absolut gesicherte Erkenntnisse:

1. Es gibt ein Weltjudentum, und zwar ein organisiertes Weltjudentum, das eine ganz bestimmte Politik in der Welt verfolgt. Dieses Weltjudentum hat sich im Zeitalter der Emanzipation zu einer neuen Großmacht ausgewachsen und fühlt sich als solche, auch wenn es heute noch in weitem Umfang die Anonymität bevorzugt.
2. Dieses Weltjudentum ist heute wie in der antiken Welt das Ferment der nationalen Dekomposition und des Kosmopolitismus. Es zerstört

die gesunden Kräfte des Volkslebens und fördert alle internationalen Strömungen, weil darauf seine Stärke als internationale Macht beruht.

3. Dieses Weltjudentum ist heute der Träger der Völkerverhetzung und der Kriegspropaganda gegen Nationalsozialismus und Faschismus. Ohne dieses Weltjudentum gäbe es keinen Wirtschaftsboykott, keine Kriegspropaganda und keine Propaganda der Einkreisung. Überall, wo der Wirtschaftskrieg und der Kreuzzug gegen die wirklichen Volksstaaten getrieben wird, steht das Weltjudentum in erster Reihe.

Unsere Parole dieser Weltmacht gegenüber kann darum nur lauten: „Schaffende aller Nationen, erkennt euern gemeinsamen Feind!“

Die ältesten jüdischen Bilder

Eine Aufgabe für die wissenschaftliche Gemeinschaftsarbeit

Von

Gerhard Kittel

I.

Für die anthropologische Untersuchung der rassischen Herkunft und Zusammensetzung des Judentums bricht naturgemäß immer wieder die Frage auf, ob es antike Judenbilder gibt. Sie ist um so wesentlicher, als durch die Zeit des Ghetto hin — also in dem Jahrtausend zwischen ausgehender Antike, beginnendem Mittelalter einerseits, Emanzipation und Assimilation anderseits — Veränderungen der rassischen Grundbestandteile des Judentums nur in geringem Maße anzunehmen sind. Die Wurzeln der eigentlichen jüdischen Rassenbesonderheit als eines „Rassengemisches“ liegen vor allem in dem durch Diaspora und Proselytentum bestimmten, ein rundes Jahrtausend umspannenden Zeitraum zwischen dem Ende des Babylonischen Exils und dem Ende der römischen Kaiserzeit[1]). Gibt es aus diesem Zeitraum jüdische Bilder?

Die Frage ist bisher als solche kaum gestellt worden. Das hängt damit zusammen, daß der genannte Zeitraum für die Erforschung der Frühgeschichte des Judentums — nach Eugen Fischers Urteil „eine große, vielleicht die schwierigste Aufgabe[2])“ — bis vor kurzem, vor allem auf nichtjüdischer Seite, sehr wenig beachtet worden ist. Wohl ist gelegentlich an Hand von Denkmälern der altassyrischen und vor allem der altägyptischen Reiche des Zweiten vorchristlichen Jahrtausends versucht worden, Aufschlüsse über die dort abgebildeten Völkertypen des Vorderen Orients und damit möglicherweise auch über Vertreter des Alten Israel zu gewinnen[3]) — wie weit planmäßig und wie weit mit Erfolg, kann für unsere Zwecke dahingestellt bleiben. Auf alle Fälle aber liegt das in diesen Denkmälern etwa erhaltene Material weit vor jener „markantesten Bruchstelle in der Geschichte dieses Volkes“, die den eigentlichen und „entscheidenden Ausgangspunkt des jüdischen Weges[4])“ bildet: vor dem Exil. Für die nachexilische Zeit und insbesondere im Blick auf die jüdische Diaspora und das jüdische

[1]) Vgl. Gerhard Kittel, Die historischen Voraussetzungen der jüdischen Rassenmischung (1939); ferner: Forschungen zur Judenfrage, herausgegeben vom Reichsinstitut für Geschichte des Neuen Deutschlands. Band I (1937), S. 43—63; Band II (1937), S. 30—62; ferner: Karl Georg Kuhn, Weltjudentum in der Antike, in: Forschungen zur Judenfrage II, S. 9—29.

[2]) Forschungen zur Judenfrage III (1938), S. 136.

[3]) Vgl. etwa: Propyläen-Weltgeschichte I (1930), S. 409 ff. (Abt.: Die Völker des vorderen Orients); Hans F. K. Günther, Rassengeschichte des jüdischen Volkes (1930).

[4]) Karl Georg Kuhn, Die Judenfrage als weltgeschichtliches Problem (1939), S. 35.

Proselytentum dürfte die Frage, wie gesagt, überhaupt noch nicht gestellt sein. Das in diesem Aufsatz Dargebotene ist ein erster Versuch, zugleich ein Hinweis auf eine Arbeit, bei der Philologen, Historiker, Archäologen, Religionswissenschaftler und Anthropologen zu einer wichtigen und schönen Gemeinschaftsarbeit sich zusammenzufinden Gelegenheit haben, wobei ich selbst mit besonderem Dank des jahrelangen fruchtbaren, mich stets bereichernden Austausches mit Carl Watzinger gedenke.

2.

Die ganze Frage ist kompliziert durch das bekannte Bilderverbot des Judentums. Nicht nur sind Kultbilder der Gottheit seit jeher streng verpönt, sondern mit gleicher Schärfe führt das korrekt gesetzestreue Judentum auch das Verbot menschlicher Abbildungen durch. Der Mensch gilt als „Bild Gottes", darum ist die Abbildung des Menschen indirekt Abbild der Gottheit. So kann es im Talmud geradezu heißen: „Alle Bilder sind erlaubt außer dem Bilde eines Menschen[1])." Deshalb sind menschliche Darstellungen auf Denkmälern, die aus den Kreisen des orthodoxen Judentums stammen, ziemlich ausgeschlossen. Es ist bezeichnend, daß wir in der jüdischen Katakombe der Villa Torlonia in Rom möglicherweise je eine Abbildung der Paradieseswiese mit Tieren und der Arche Noah haben[2]), daß aber in beiden Fällen der das Bild eigentlich charakterisierende Mensch fehlt: sowohl in der Paradiesesdarstellung Adam und Eva als auch in der Darstellung der Arche die Person des Noah.

Dasselbe zeigt sich im allgemeinen an den jüdischen Münzen[3]). Die Juden haben in der Makkabäerzeit des Zweiten und Ersten Jahrhunderts v. Chr. sowie in den großen antirömischen Aufständen eigene Münzen geprägt, zuletzt unter Bar Kochba, 132—135 n. Chr. Aber weder einer der makkabäischen Fürsten noch Bar Kochba hat je sein eigenes Bild auf eine Münze gesetzt, sondern sie haben sie mit außermenschlichen Symbolen versehen. Selbst Herodes d. Gr. und die römischen Prokuratoren von Judäa haben keine Fürstenbilder auf den Münzen anzubringen gewagt. Erst die Nachfolger des Herodes haben ihre eigenen und auch die Bilder des Kaisers als Münzbilder verwendet[4]). Daß ein solches kaiserliches Münzbild dem korrekten Juden ärgerlich und anstößig war, ist eine der Voraussetzungen der bekannten Zinsgroschenszene zwischen Jesus und den Pharisäern; von einem besonders strengen Rabbi — Nahum von Tiberias — wird erzählt, daß er „sein Leben lang keine Münze anschaute[5])".

Nun wissen wir freilich längst, daß es neben den orthodoxen Strömungen auch ein liberales, aufgeklärtes, in seiner Strenge erweichtes Judentum gab, das dieses

[1]) bab. Aboda zara 42 b.
[2]) H. W. Beyer—H. Lietzmann, Die jüdische Katakombe der Villa Torlonia in Rom (1930), S. 26 und Tfl. 14 b und Tfl. 5; zu letzterem vgl. ZNW. 31 (1932), S. 44 f.; ferner ThW. II, S. 381, Anm. 21.
[3]) Vgl. ThW. II, S. 385, dort weitere Hinweise. Einige gute Abbildungen charakteristischer bildloser jüdischer Münzen bei Beyer—Lietzmann, a. a. O., Tfl. 30.
[4]) Vgl. P. Thomsen, Kompendium der palästinischen Altertumskunde (1913), S. 96 f. (§ 37, II e, 2: Kopf des Herodes Agrippa I.; § 37, II d: Kopf des Augustus oder des Tiberius auf einer Münze des Herodes Philippus).
[5]) jer. Aboda zara 42 c.

wie andere Verbote weniger ernst nahm. Am Mittelportal der aus dem Zweiten nachchristlichen Jahrhundert stammenden Synagoge von Tell-Hûm waren geflügelte Eroten abgebildet[1]); auf den — nach dem Krieg aufgedeckten — großen Mosaiken der Synagogen von Beth Alpha und von Ain ed-Duk sieht man Tierkreisfiguren und die Sonne in menschlicher Gestalt, dazu zwei biblische Szenen mit Menschen: Isaaks Opferung und Daniel in der Löwengrube[2]). Die letzteren Beispiele freilich sind schon sehr spät — 5. und 6. Jahrh. n. Chr. —; mindestens in Beth Alpha liegt schon byzantinischer Einfluß vor. Vor allem aber zeigen nun eben diese selben Beispiele die ganze Schärfe des Gegensatzes überaus anschaulich: in Tell-Hûm haben orthodoxe Juden die Köpfe jener Eroten weggehauen, so daß nur noch die kleinen Flügel sichtbar sind; in Ain ed-Duk haben sie sämtliche Menschenfiguren aus den Mosaiken ausgekratzt, so daß z. B. von Daniel nur noch der erhobene Arm erhalten ist[3]). Daß diese Zerstörung von Juden selbst, nicht erst von Mohammedanern — die ja das strenge Bilderverbot gleichfalls haben — geschah, ist deshalb sicher, weil die Zerstörer die hebräischen Inschriften sorgsam schonten, sie also gelesen haben dürften.

Diese Beispiele stammen aus Palästina. War schon hier, sogar in Synagogen, eine gelegentliche, wenn auch später teilweise korrigierte Erweichung möglich, so konnte man derartiges erst recht in der Diaspora vermuten. Hier wirkte naturgemäß der Einfluß der Umwelt noch stärker. So konnte es nach dem Vorbild der hellenistischen Kunst geschehen, daß in der jüdischen Katakombe der Vigna Randanini an der Via Appia in Rom neben Blumen, Vögeln und einem Pegasus zwischen schwebenden Genien auch eine Fortuna und eine Victoria, die einem nackten Jüngling den Kranz reicht, abgebildet werden[4]); oder daß in einer jüdischen Villa auf Malta ein schönes Mosaik mit Simson und Dalila sich fand[5]). Aber dies alles blieben Ausnahmen; das Material der jüdischen Menschenabbildung in der hellenistisch-römischen Zeit war bis vor kurzem überaus mager[6]).

3.

Das hat sich mit einem Schlage geändert durch die in vieler Hinsicht sensationellen Ausgrabungen und Entdeckungen in Dura-Europos am Euphrat, dem „Pompeji des Ostens“, wie man es mit Recht genannt hat[7]). In der sechsten

---

[1]) H. Kohl—Carl Watzinger, Antike Synagogen in Galiläa (1916), S. 13, Abb. 18.

[2]) E. L. Sukenik (Prof. der Archäologie an der zionistischen Universität in Jerusalem), The ancient Synagogue of Beth Alpha (1932), Abb. 49, Tfl. X, XIX.

[3]) Rev. Bibl. 28 (1919), S. 532 ff. (Abb. 535); 30 (1921), S. 442 f., 577 ff. (Tfl. XV, XVI).

[4]) R. Garrucci, Cimitero degli antichi Ebrei scoperto recentemente in Vigna Randanini (1862); Ders. Storia dell' arte cristiana VI (1880), S. 156 und Tfl. 489; E. Cohn—Wiener, Die jüdische Kunst (1929), S. 120, Abb. 77.

[5]) Cohn—Wiener, a. a. O., S. 106, Abb. 65.

[6]) In Cäsarea hatte Herodes ἀνδριάντες errichtet — z. B. 6 Kolossalstatuen am Hafeneingang und eine Statue des Kaisers im Zeustempel, Jos. Bell. Jud. 1, 413 f. —; es ist bezeichnend, daß die Bevölkerung aus eben diesem Anlaß sagte, die Stadt sei Eigentum der Griechen: „denn wenn Herodes sie für Juden bestimmt hätte, so würde er wohl keine Standbilder und keine Tempel in ihr errichtet haben“, Jos. Bell. Jud. 2, 266.

[7]) Carl Watzinger, Die Ausgrabungen von Dura-Europos, in: Die Welt als Geschichte 2 (1936), S. 397.

Kampagne der gemeinsam von Amerikanern und Franzosen veranstalteten Ausgrabungen stieß man im November 1932 auf eine Synagoge, die sich nach Vollendung der Ausgrabung als an sämtlichen vier Wänden von oben bis unten mit — zu großem Teil wohlerhaltenen — farbigen Wandgemälden ausgestattet erwies[1]). Das Sensationellste an diesem Fund aber war ohne Zweifel, daß diese Bilder nahezu sämtlich Darstellungen von Menschen und menschlichen Szenen gaben. Sie sind durchweg aus dem Bereich der Erzählungen und Gestalten des Alten Testamentes genommen. Daß man diese in einer so ungehemmten Weise abbildete, wäre wohl noch vor ein paar Jahren von den wenigsten für möglich gehalten worden. Durch einen besonderen Glücksfall ist zudem noch eine Inschrift erhalten, die uns den Bau der Synagoge bis auf das Jahr genau datieren läßt: im 2. Jahr des Kaisers Philippus Arabs, im 556. Jahr der seleucidischen Ära: das ist im Jahre 245 n. Chr. Zehn Jahre später schon wurde die Synagoge samt der Stadt durch den König Schapur I. zerstört. Die Bilder sind also in den Jahren um 250 gemalt. Daß einige sogar genaue Datierungsinschriften tragen, wird noch zu erwähnen sein.

Damit sind zum erstenmal in einem sicher jüdischen Bauwerk der hellenistisch-römischen Zeit eine große Zahl — insgesamt rund 100 — Menschengestalten und damit auch menschliche Köpfe uns gegeben, das heißt aber: ein auch für Anthropologen greifbares und untersuchenswertes Material. Man wird sich dabei selbstverständlich vor voreiligen Schlüssen hüten, als ob nun diese Köpfe — die übrigens einen durchaus stilisierten Eindruck machen — einfach mit Judenköpfen der damaligen babylonischen Diaspora gleichzusetzen seien. Zunächst wissen wir weder sicher, ob die Künstler selbst Juden waren, noch ob sie ihre Gestalten nach einem jüdischen Menschentyp oder nach anderen Vorbildern gestaltet haben. Aber vielleicht läßt sich doch einiges feststellen.

Erstens. Man kann sich an diesem Beispiel sehr gut klarmachen, wie — trotz des Bilderverbotes — die jüdischen Bilder zustande kamen. In Dura sind die Wandmalereien der heidnischen Tempel, vor allem der palmyrenischen Götter, besonders prächtig und bedeutend gewesen. Sie sind uns gleichfalls erhalten, so daß wir den Vergleich noch durchführen können[2]). Offenbar hat diese Nachbarschaft den Ehrgeiz der Juden angestachelt, die mit ihrem Heiligtum und seinem Schmuck nicht hinter den palmyrenischen Heiligtümern zurückstehen wollten — sowenig wie Philo von Alexandria mit seiner Philosophie hinter der griechischen Philosophie. Man kann noch die Entwicklung beobachten, die sich vollzogen hat: unter dem jetzt ausgegrabenen Bau wurden die Reste eines älteren synagogalen Raumes nachgewiesen, in dessen Schmuck menschliche Figuren noch völlig fehlten, an dessen Wänden sich vielmehr lediglich die Bilder von Blumen, Früchten und

[1]) The Excavations at Dura-Europos, Preliminary Report of Sixth Season of Work, October 1932 — March 1933 (1936). Dort auch einige bunte Reproduktionen von Bildern: Tfl. LI—LIII. Eine Gesamtübersicht über die vier Wände: Tfl. XLVII—L. Weitere Abbildungen vor allem in: Rev. Bibl. 43 (1934), Tfl. III—V; XXXI—XXXIV. Vgl. ferner ThW. II, S. 382. — Ein Beispiel eines besonders charakteristischen Bildes aus Dura (Esther und Mardochai): Schulungsbrief der NSDAP., VI. Jg., 1939, 6. Folge Bildseite 3 (im Folgenden abgekürzt: Sch. brf.) untere Reihe, sowie im selben Schulungsbrief S. 242 oben.

[2]) J. H. Breasted, Oriental Forerunners of Byzantine Painting (1924); F. Cumont, Fouilles de Doura-Europos (1926).

linearen Motiven fanden[1]). Vielleicht darf man fortfahren: wäre der jetzt entdeckte Bau nicht schon nach zehn Jahren im Krieg vernichtet worden, so wäre möglicherweise nach einiger Zeit wieder eine strengere Richtung in der Judengemeinde aufgekommen, die jene Menschenbilder selbst wieder zerstört hätte[2]).

Zweitens. Zwölfmal tragen Bilder beschreibende Beischriften: teils griechisch, teils aramäisch[3]). In zwei der großen Zyklen sind bei einzelnen Figuren Künstlerinschriften mit Datum in Pehlevi angegeben[4]). Die drei Sprachen spiegeln die nicht nur sprachliche, sondern zweifellos auch bevölkerungsmäßige Buntheit einer solchen Judengemeinde an der parthischen Grenze.

Drittens. Offenbar sind verschiedene Künstler verschiedener Herkunft tätig gewesen, denn die Bilder unterscheiden sich in Stil und Komposition. Die Maler mögen nach verschiedenen auswärtigen Vorlagen gearbeitet haben[5]). Alle Bilder aber unterscheiden sich sowohl inhaltlich wie im formalen Stil auf das stärkste von den palmyrenischen Bildern[6]). Sie haben einen besonderen Typus; sie sind eine synagogale Malerei, die anders ist als andere Tempelmalereien. Carl Watzinger vermutet, daß — neben etwaigen Vorlagen in Mesopotamien und Syrien, die gleichfalls hereingewirkt haben können — vor allem illustrierte Ausgaben des Alten Testamentes, die in der alexandrinischen Judenschaft entstanden wären, den Typus gebildet hätten[7]).

Viertens. Damit würde sich bestätigen, was von einer anderen Seite her wahrscheinlich ist. Es liegt nicht der geringste Anlaß vor, zu vermuten, daß die Synagoge von Dura eine einmalige Erscheinung gewesen sei. Was hier geschah und durch einen glücklichen Zufall uns unvermutet wieder aufgedeckt worden ist, hatte ohne allen Zweifel an manchen anderen Stellen der Diaspora in dieser oder in entsprechender Form seine Parallelen. Die Kunst, auf deren Spuren wir in Dura gestoßen sind, ist nicht ein Anfang, sondern hat schon eine entwickelte Geschichte hinter sich. Es hat im Judentum der Diaspora etwas wie eine „Jüdische Malerei“ gegeben, die sich darin übte, Erzählungen und Geschichten von Menschen der jüdischen Religion zu malen.

Dann aber ergibt sich fünftens die für den Anthropologen wesentliche Folgerung, daß er nun doch ernstlich mit der Wahrscheinlichkeit rechnen muß, daß dieser Typus von Menschen, der hier gemalt ist — so typisiert und so stilisiert sie sein mögen —, seine charakteristische Prägung innerhalb des Judentums erhalten hat. Das heißt aber, wenn wir ganz vorsichtig das Ergebnis formulieren: daß mindestens etwas von dem an dieser Prägung Charakteristischen auf den in der Diasporasynagoge vertretenen Menschentypus weisen muß.

Somit kann mit aller Vorsicht und mit allen Vorbehalten — die vor allem auch dadurch gegeben sind, daß wir noch keine endgiltigen Veröffentlichungen der Bilder besitzen — die Forschung diese Bilder mit ihren vielfachen

[1]) Excavations, p. 332 ff.
[2]) So Watzinger, a. a. O., S. 410.
[3]) Excavations, p. 391 ff.
[4]) Excavations, p. 393.
[5]) So Watzinger, a. a. O., S. 410.
[6]) Vgl. ThW. II, S. 482, 29 ff.
[7]) A. a. O., S. 410; vgl. ThW. II, S. 482, Anm. 19.

16. 1700

Menschengestalten als Quelle und Hilfsmittel für die anthropologische Erkenntnis des Judentums in der entscheidenden Periode seines Werdens ansprechen.

4.

Damit aber ist der Wert der Durabilder keineswegs erschöpft. Sie können gleichzeitig den Anstoß für die neue Auswertung einer anderen, längst bekannten Gruppe von Bildmaterial geben.

Zu den wunderbarsten uns erhaltenen Resten antiker Bildniskunst gehören die — zumeist wohl dem 2. und 3. nachchristlichen Jahrhundert angehörigen — Mumienportraits aus dem griechisch-römischen Ägypten[1]). Neben der, wohl älteren und dem Altägyptischen näheren Form, über das Kopfende der Mumie eine plastische Portraitmaske, vergoldet oder bemalt, zu legen, entstand unter griechischem Einfluß die andere Form, in die Mumienbinden am Kopfende eine bemalte Holztafel mit dem Bildnis des Verstorbenen einzulegen. Viele Bilder sind dabei von einer „so überzeugenden Lebenswahrheit, so voll von Individualität[2])", daß sie bestimmt nicht erst nach dem Tode des Dargestellten, sondern schon zu dessen Lebzeiten, als wirkliches Portrait, hergestellt sein müssen. Man hat vermutet, es seien Bilder, die zunächst das Familienzimmer geschmückt hätten und dann später dem Toten mitgegeben worden seien[3]).

Diese Köpfe spiegeln in einem für den Beschauer schlechthin verblüffenden Maße die bevölkerungs- und rassenmäßige Buntheit des damaligen Ägypten: man sieht deutlich, wie semitisch-orientalische, vorderasiatische, mediterrane, aber auch hamitische Einflüsse hier sich kreuzen. Und eben diese Portraits können und müssen auch für die Erforschung der Anthropologie des antiken Judentums fruchtbar gemacht werden. Es ist sehr ernstlich zu fragen, ob nicht unter den hier gemalten Personen auch — seien es viele, seien es wenige — Juden und Proselyten oder auch Väter und Brüder von Proselyten waren.

Ehe man von Dura etwas wußte, konnte man zweifeln, ob eine solche Vermutung angängig sei: ob nämlich ägyptische Juden sich wirklich in nennenswertem Umfang haben malen und mumifizieren lassen. Dieser Zweifel ist heute hinfällig und gegenstandslos, seit wir in Dura gesehen haben, in welchem Maße man sich in der Diaspora tatsächlich über das Bilderverbot hinweggesetzt hat, ja das Verbot so sehr vergaß, daß das Menschenbild sogar in den Dienst des Heiligtums genommen werden konnte; seitdem wir aber vollends sehen, daß diese Durabilder nicht erstmalige und isolierte Erscheinungen sein können, sondern daß sie eine —

[1]) Abbildungen (z. T. farbig): Antike Denkmäler, herausgegeben vom Kais. deutschen Archäol. Institut II (1908), Abb. 1 und Tfl. 13; P. Buberl, Die griechisch-ägyptischen Mumienbildnisse der Sammlung Th. Graf (1922); W. M. Flinders Petrie, Roman Portraits and Memphis (1911); ders., Hawara Protfolio, Paintings of the Roman Age (1913). Zur Beschreibung und Würdigung vgl. die Einleitung zu Buberl; ferner: G. Ebers, Antike Portraits, hellenistische Bildnisse aus dem Fajjûm (1893); vor allem: U. Wilcken, Die hellenistischen Portraits aus el-Fajjûm, in: Archäologischer Anzeiger, Beiblatt zum Jahrbuch des archäologischen Instituts, 1889, S. 1—7; H. Drerup, Die Datierung der Mumienportraits (1933). Einige Abbildungen auch Sch. brf., zweite Reihe von oben.

[2]) Vgl. Wilcken, a. a. O., S. 2.

[3]) Vgl. Wilcken, ebd.; Buberl, S. 20.

noch dazu wahrscheinlich nach Alexandria, also nach Ägypten weisende — Tradition hinter sich haben. Gab es in Alexandria eine jüdische Malerei von der Art der Durabilder, so ist damit eine Situation gegeben, in der jüdische Portraits wie die Mumienbilder bestimmt nicht mehr unwahrscheinlich sind.

Sie können freilich auch im übrigen, wenn man die Gesamtstruktur des Diasporajudentums überschaut, nicht als schlechthin überraschend oder unwahrscheinlich gelten. Adolf Schlatter[1]) und Georg Kuhn[2]) haben nachdrücklich darauf hingewiesen, in welchem Maße der jüdische Freisinn die Assimilation durchführte. Griechische und römische Namen waren für die Diasporajuden etwas völlig Alltägliches[3]). Spiel und Sport im Gymnasium waren selbstverständlich[4]). Nicht die — für den Juden von Haus aus streng verpönte[5]) — Nacktheit wurde mehr als peinlich empfunden, sondern höchstens die dabei sichtbar werdende Beschneidung; was dann des öfteren zu deren künstlicher Beseitigung — z. B. durch den Epispasmus — führte[6]). In den alten rabbinischen Überlieferungen heißt es: „Ihr sollt nicht wandeln nach ihren Bräuchen, nach dem was bei ihnen üblich ist: Theater, Zirkus, Stadien[7])" — aber das hinderte in keiner Weise, daß Philo von Alexandrien höchst harmlos berichtet, er sei „oft im Theater gewesen[8])"; daß die Juden in Berenike in Nordafrika eine Inschrift im dortigen Amphitheater aufstellen[9]); daß die Juden im Theater von Milet laut einer uns erhaltenen Inschrift ihre eigenen Plätze hatten[10]); ja, daß es jüdische Tragödiendichter, jüdische Schauspieler und sogar Schauspielerinnen gab. Von einem jüdisch-hellenistischen Dramatiker namens Ezechiel berichten die Kirchenväter[11]); es ist durchaus möglich, daß es seinesgleichen noch mehrere gegeben hat. Bei den Schauspielern wissen wir von mindestens zweien den Namen: Alityros am Hof des Nero, in der Umgebung der Poppäa[12]); Menophilos, über den Martial seinen Spott ergießt, weil er zu denen gehört, die in der Ringbahn ihr Judentum zu verbergen suchen[13]). Eine gewisse Faustina ist durch ihren (etwa der Zeit der Antonine angehörigen) Sarkophag als Schauspielerin und als Jüdin ausgewiesen, denn dieser trägt nebeneinander die jüdischen Symbole des siebenarmigen Leuchters, des Palmenzweiges,

[1]) Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis auf Hadrian^{3} (1925), S. 32 ff. Die Theologie des Judentums nach Josephus (1932), S. 180 ff.

[2]) Weltjudentum in der Antike, in: Forschungen zur Judenfrage II (1937), S. 19 ff.

[3]) Schlatter, Geschichte, S. 32, 40; Kuhn, S. 19. Lehrreich ist auch ein Blick in die Namenregister des 731 Inschriften umfassenden Corpus Inscriptionum Judaicarum I (1936), ed. J. B. Frey; die weit überwiegende Mehrzahl der hier inschriftlich belegten Judennamen aus der Diaspora ist von Haus aus nichtjüdisch.

[4]) Die Juden im Gymnasion von Antiochia: Jos. Ant. 12, 120.

[5]) bab. Jebamot. 63 b: „Keiner, der vor Gott mehr ein Greuel und ein Abscheu wäre, als der nackt läuft."

[6]) Jos. Ant. 12, 241; vgl. schon 1. Makk. 1, 15. Vgl. ferner die groteske Szene Martial 7, 82.

[7]) Sifra Lev. 13 zu 18,3.

[8]) De ebrietate 177: ἤδη γοῦν ἐν θεάτρῳ πολλάκις παρατυχὼν εἶδον ... ferner: Quod omnis probus liber 26. 141 u. ö.

[9]) CIGr. III, 5361; vgl. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi III^{4} (1909), S. 79 f., Anm. 20 f.

[10]) Τόπος Εἰουδέων τῶν καὶ θεοσεβίον. Vgl. A. Deißmann, Licht von Osten^{4} (1923), S. 391 f., Abb. 82.

[11]) Vgl. Schürer, a. a. O. III^{4}, S. 500 ff.

[12]) Jos. Vita 3.

[13]) Martial 7,82; vgl. Anm. 34.

das hebräische Wort „schalôm“ = „Frieden“ und zugleich die unverkennbaren Abbildungen mehrerer Theatermasken[1]). Grabschriften ägyptischer Juden in Leontopolis sind in Distichen abgefaßt[2]).

Wer dies alles sich vergegenwärtigt, wird es nicht mehr unwahrscheinlich nennen, daß, wenn die allgemeine Sitte war und es zum guten Ton gehörte, sich malen und sich mumifizieren zu lassen, ägyptische Juden auch dazu übergingen, in diesen beiden Stücken es den anderen Menschen gleichzutun.

Daß bei den Portraitbildern ein ausdrückliches Verbot vorlag, haben wir schon hervorgehoben. Aber dieses Verbot konnte in einer Welt, in der die vornehme Sitte des Portraitierens vorhanden war, deren Einbruch in die Judenschaft sowenig verhindern, wie jenes Verbot von Zirkus und Theater auf die Dauer wirksam bleiben konnte. Zunächst gewinnen jene wenigen Beispiele, die wir früher feststellten, jetzt, im Lichte des Durafundes, ein völlig neues Gewicht: die Victoria und die Fortuna der römischen Katakombe oder das Mosaik von Malta. Das sind jetzt nicht mehr zufällige, isolierte Ausnahmen, sondern diese Bilder gehören herein in genau dieselbe große Assimilationsbewegung desselben Diasporajudentums, dem des Philo Geständnis, daß er „oftmals“ im Theater gewesen sei, angehört. Es gab, wie wir auf Grund des Durafundes feststellten, in der Diaspora eine „jüdische Malerei“.

Im Talmud wird gelegentlich einmal von zwei Malern erzählt, die sich gegenseitig malen[3]): schon dies zeigt, daß man von der Kunst des Portraitierens wußte. Oder: in einer der ältesten rabbinischen Überlieferungsschichten wird geschildert[4]), wie einer zum Künstler kommt: „Verfertige mir ein Bild meines Vaters!“ — Antwort: „Dein Vater soll kommen und vor mir stehen, oder bringe mir sein Bild, und ich will sein Bild danach malen.“ Beide Erzählungen reden mit keiner Silbe davon — nicht abwehrend und nicht polemisch —, daß etwa die Maler und die Gemalten keine Juden seien. Auch Josephus weiß von Portraitierungen, die vorkamen; z. B. ließ, als Antonius in Ägypten stand, die Hasmomäerin Alexandra ihre beiden Kinder Mariamne und Aristobul malen, um jenem die Bilder zu schikken. An dem Bericht des Josephus[5]) gewinnt man keineswegs den Eindruck, als wolle er hier etwas Unerhörtes, niemals sonst Vorgekommenes mitteilen. Angeblich gibt es sogar eine jüdische Portraitgruppe in unmittelbarer Nachbarschaft von Dura, in Palmyra. In einer dortigen Katakombe fand sich 1899 ein künstlerisch ausgestatteter Raum mit einer großen figürlichen Darstellung aus der griechischen Mythologie, mit einer Anzahl medaillonförmiger Bilder der Verstorbenen, auf die Wandpfeiler aufgemalt, jedesmal von einem geflügelten Genius gehalten, einmal auch einer lebensgroßen Darstellung einer Frau, die ihr Kind auf dem Arm trägt. Strzygowski, der die erste Veröffentlichung ausführte[6]), hält das Ganze für

[1]) CIGr. IV, 9920; Frey, a. a. O., Nr. 283, p. 198 f.; Victor Schultze, Archäologische Studien über altchristliche Monumente (1889), S. 271.
[2]) C. C. Edgar, Annales du service des antiquités de l'Egypte, 19 (1920), S. 216 ff.; 22 (1922), S. 7 ff; H. Lietzmann in ZNW. 22 (1923), S. 280 ff.
[3]) Lev. rabba, 14 zu 12,2.
[4]) Mek. Ex. zu 15,11 (Rabin, p. 144).
[5]) Jos. Ant. 15,27.
[6]) J. Strzygowski, Eine Grabanlage in Palmyra vom Jahre 259 und ihre Gemälde, in: Orient oder Rom (1901), S. 1—32.

heidnischen Ursprungs[1]); von andrer Seite ist, unter Berufung auf einige in den Inschriften vorkommende Namen[2]), der jüdische Charakter der Grabanlage und damit der Bilder behauptet worden[3]). Aber das ist unsicher und nicht genügend geklärt, deshalb lassen wir die ganze Gruppe in unserm Zusammenhang beiseite. Immerhin ist auch für uns aufschlußreich, wie leicht es grade die modernen jüdischen Autoren genommen haben, sowohl die mythologischen Bilder als auch die Portraits der palmyrenischen Katakombe als jüdisch anzusprechen; wie unbedenklich sie also aus ihrer Abschätzung der Möglichkeiten heraus eine solche Entstehung für erwägenswert gehalten haben[4]).

Was die Einbalsamierung und Mumifizierung anlangt, so ist, soviel ich sehe, in der rabbinisch-talmudischen Literatur in keinem Falle direkt gegen sie polemisiert[5]). Das wäre schon deshalb schwer denkbar, weil es zwei alttestamentliche Vorbilder in den Personen des Jakob und des Joseph gab, die nach Gen. 50,2 f. 26 bei ihrem Tode auf Befehl Josephs einbalsamiert worden sein sollen, in diesem Falle allerdings, damit sie später in Palästina beigesetzt würden. Dieser Befehl wird wohl in einer talmudischen Überlieferung einmal gelegentlich kritisiert[6]), jedoch keineswegs in Form einer allgemeinen Verurteilung des Verfahrens. Im übrigen ist der alttestamentliche Vorgang der Einbalsamierung der Erzväter von den rabbinischen Auslegern einfach mitgeteilt, ohne daß eine besondere Verwunderung darüber sichtbar wird[7]); höchstens fragt man einmal, wer denn eigentlich die Einbalsamierung vollzogen habe: die (ägyptischen) Ärzte oder die Israeliten selbst[8])? Von einer direkt ablehnenden Stellung des Judentums weiß man allein gegenüber der Leichenverbrennung[9]); es ist doch wohl nach beiden Seiten hin charakteristisch, wenn die Kaiserin Poppäa — die nach Josephus[10]) Proselytin (θεοσεβής) gewesen zu sein scheint — bei ihrem Tode nicht nach römischer Sitte verbrannt, sondern „nach der Gewohnheit ausländischer Könige" einbalsamiert wurde[11]). So kann auch der jüdische Archäologe Samuel Krauß unbedenklich zugeben, daß „bei hochgestellten Leuten eine Einbalsamierung stattgefunden

---

1) A. a. O., S. 24.

2) Die Inschriften sind veröffentlicht in: Zeitschr. f. Assyriologie 4 (1902), S. 214—219. M. Sobernheim, der sie veröffentlichte, zog keine Schlüsse über ihre Herkunft.

3) Zuerst S. de Ricci in der Besprechung des Strzygowskischen Buches: Rev. arch., 4. sér. I (1903 I), p. 99 f.

4) J. Juster, Les Juifs dans l'empire Romain I (1914), p. 195, Anm. 9; 479, Anm. 1; Cohn-Wiener, a. a. O., S. 97 ff.

5) Die talmudische Legende von Herodes, daß er die Leiche einer Geliebten sieben Jahre in Honig konserviert habe, um sie zu mißbrauchen, gehört natürlich nicht hierher; bab. Baba bathra 3 b.

6) Gen. rabba 100 zu 50,2 f.

7) bab. Taanith 5 b.

8) Gen. rabba 100 zu 50,26. — Auch die Erzählung von der Witwe des Rabbi Eleazar, die fürchtete, ihr Mann werde vielleicht wegen eines Zerwürfnisses mit den anderen Rabbinen nicht mit gebührenden Ehren begraben werden und die deshalb seine Leiche angeblich 18 bzw. 22 Jahre lang — natürlich einbalsamiert — auf dem Söller aufbewahrte, läßt nicht den Eindruck entstehen, als ob die Frau etwas irgendwie Ungebührliches an der Leiche getan habe; bab. Baba m. 84 b.

9) Mischna Ab. Zara 1,3.

10) Jos. Ant. 20, 195.

11) Tacitus Ann. 16,6: „corpus non igni abolitum, ut Romanus mos, sed regum externorum consuetudine differtum odoribus conditur tumuloque Juliorum infertur."

haben“ möge[1]). Ja, es gibt sogar einen urkundlichen Beleg dafür, daß ägyptische Juden sich haben mumifizieren lassen, einen Fund, auf den schon vor 30 Jahren Julius Euting hingewiesen hat, der schwäbische Forschungsreisende und Orientalist, dessen Grab auf dem Ruhestein jedem Schwarzwaldfreund vertraut ist. Es ist ein Holztäfelchen mit dem Namen der Toten und der Zeichnung von zwei siebenarmigen Leuchtern[2]). Damit erweist sich diese Mumie des Ersten oder Zweiten Jahrhunderts n. Chr. — Sitorah mit Namen — unbezweifelbar und eindeutig als Jüdin (oder Proselytin)[3]). Sie ist der endgiltige Beweis für das, was wir behaupten: wenn Mumifizierung und Totenportrait im damaligen Ägypten unter der „besseren“ Bevölkerung Mode waren, so wäre es fast das Gegenteil des Glaubwürdigen und des Wahrscheinlichen, wenn die vornehmen ägyptischen Juden, die an dieser Sitte sich beteiligten, fehlen würden.

Das alles heißt: wir haben ein Recht, an den erhaltenen Mumienportraits der römischen Zeit zu fragen, ob und was sie uns für die Kunde des antiken Judentums ergeben.

5.

Es ist klar, daß die Untersuchung dieser Mumienbilder vor dem Mißverständnis sich hüten muß, als ob wir nun bei irgendeinem dieser Köpfe von vornherein — oder auch vielleicht überhaupt — sagen könnten, ob er Jude oder Proselyt war oder nicht.

Wir besitzen allerdings eine Anzahl beigegebener Namentäfelchen, die zusammen mit den portraitierten Mumien gefunden wurden[4]). Aber da ist, soweit bekannt geworden, der glückliche Zufall noch nicht eingetreten, der bei jenem Täfelchen der Sitorah vorliegt, daß die betreffende Mumie als eindeutig jüdisch gekennzeichnet würde. Der Fall eines siebenarmigen Leuchters oder eines ähnlichen Symbols auf einem der Täfelchen ist bisher kein zweites Mal nachgewiesen. Nur darf man nun nicht meinen, also müßten die Namentäfelchen, die ein solches Symbol nicht tragen, auch unbedingt nichtjüdisch sein. Das gilt um so weniger, als diese Täfelchen zumeist nicht die Grabschrift ersetzen sollen, sondern oft lediglich eine Art Anhängadresse sind, auf die Name und Transportziel geschrieben sind, wenn die Mumien aus dem fruchtbaren Niltal oder dem Fajjûm in die am Wüsten- und Gebirgsrand gelegenen Nekropolen gebracht werden. Etwa: „Sterbliche Überreste des Hermias, aus der Ortschaft Philadelphia im arsinoitischen Gau gebürtig, im Hafen Kerke des memphitischen Gaues einzustellen.“ Aber wir kennen auch sonst zahllose sicher jüdische Grabschriften, die durch keinerlei beigegebenes Symbol ausgezeichnet sind, etwa die — gleichfalls von Euting veröffentlichte[5]) — des „Judan, Sohn des Rabbi Tarphon Birrebbi“ aus der Nekropole in Jaffa (2./3. Jahr-

[1]) S. Krauß, Talmudische Archäologie II (1911), S. 55.
[2]) Julius Euting, Notulae epigraphicae II, in: Florilegium à M. de Vogüé (1909), S. 235 f.
[3]) Juster, a. a. O. I, p. 480, Anm. 3, behauptet noch von einer zweiten Mumieninschrift, das sie „juive“ sei, ohne aber Gründe und Belege anzugeben.
[4]) Wilcken, a. a. O., S. 3; Mitteilungen aus der Sammlung des Pap. Erzherzog Rainer IV (1888), S. 13 ff.; Führer durch die Ausstellung Pap. Erzh. Rainer (1894), S. 8 f., Nr. 36 ff.
[5]) Sitzungsberichte der Kais. Preuß. Akademie der Wissenschaften, 1885, S. 680, Nr. 47, Tfl. X.

hundert n. Chr.). Hier wäre jeder negative Schluß e silentio unsinnig; aber freilich, einen positiven Erweis jüdischer Herkunft geben die Täfelchen dann auch nicht.

Ebenso ist es mit den Namen selbst, deren wir manche kennen, teils aus diesen Täfelchen, teils weil sie neben die Portraits geschrieben sind[1]), in einem Fall auch, weil sich neben den Mumien der zu ihnen gehörige Grabstein noch fand[2]). Auch diese Namen sind nicht spezifisch jüdisch, sondern griechisch, römisch oder ägyptisch. Die im Zusammenhang mit den Bildern der Sammlungen Graf und Petrie aufgefundenen Namen lauten: Asklepiados, Demetris, Hermias, Herminos, Hermione, Julius, Maronas, Perseus, Publianus, Sarapion, Valerius. Unter diesen Namen ist kein eigentlicher Judenname, und wenn bei dem besonders prächtig erhaltenen Berliner Mumienbild mit Grabstein wir den Namen der Mutter mit ihren Kindern wissen: „Aline, auch Tenos genannt, die Tochter des Herodes", so ist auch dieser letzte Name keineswegs ein jüdischer[3]). Nur sagt dies alles nun auch wieder nicht das geringste nach der entgegengesetzten Seite, als ob etwa ihre Träger nicht Juden gewesen sein könnten. Im Vergleich mit jenen Namen der Sammlungen Graf und Petrie lohnt es, das Namenregister von Frey, Corpus Inscriptionum Judaicarum, Vol. I, durchzugehen; es finden sich dort folgende Namen auf sicher jüdischen Inschriften: Asklepiodote, Demetrios, Hermias, Hermione, Julius, Maron (Maronios, Maronis), Publius, Valerius[4]); man sieht, ein erheblicher Teil der Namen, die uns im Zusammenhang mit den Mumienportraits erhalten sind, sind auch als Namen von Juden nachgewiesen. Es zeigt sich eben hier, was wir schon sahen: daß die Beilegung griechischer oder römischer — oder auch ägyptischer[5]) — Namen zu der Gesamtassimilation des Diasporajudentums gehört. Im Blick auf die Namen steht somit ebenfalls nichts im Wege, mit der Möglichkeit jüdischer Zugehörigkeit der Träger zu rechnen.

Die Sachlage ist im übrigen folgende:

Erstens. In dem Ägypten dieser Mumienbildnisse gab es nach der schon von Theodor Mommsen aufgestellten Berechnung[6]) unter einer Gesamtbevölkerung von 8 Millionen etwa 1 Million Juden; das sind 12—13 v. H.

Zweitens. Dieser Hundertsatz war unter den „besseren" Kreisen eher höher, denn die ägyptische Judenschaft dürfte im ganzen nicht arm gewesen sein. Ferner war er in der Gegend des Fajjûm, in Städten wie Arsinoë und Philadelphia, gleichfalls bestimmt nicht unter dem sonstigen ägyptischen Gesamtdurchschnitt. Aus diesen Städten, und zwar naturgemäß nicht aus der armen Bevölkerung, stammen die Mumien in der Hauptsache. Nun mag man immerhin rechnen, daß diese Begräbnisform bei der nichtjüdischen Schicht allgemeiner und bei den Juden nur bei einem Teil üblich war, weil bei einem anderen Teil die überkommenen religiösen Hemmungen überwogen: auf alle Fälle haben wir Grund, zu postulieren,

[1]) Vgl. etwa Petrie, Roman Portraits, Tfl. II, XXI.

[2]) Antike Denkmäler, a. a. O.

[3]) Vgl. Pauly-Wissowa VIII (1912), Sp. 916 ff., wo — außer den bekannten Königen von Judäa — 13 verschiedene Männer des Namens Herodes behandelt sind, die sämtlich nichts mit Judentum zu tun haben.

[4]) Frey, Nr. 91, 92, 108, 125, 140, 220, 247, 252, 267, 531, 533, 636, 643, 721.

[5]) Es ist zu beachten, daß der (bisher allein erschienene) erste Band von Frey, Corp. Inscr. Jud., nur Europa, also nicht Ägypten, enthält.

[6]) Th. Mommsen, Römische Geschichte V[4] (1894), S. 489.

daß unter diesen Mumienbildern mindestens ein gewisser — und zwar doch wohl nicht ganz kleiner — Hundertsatz von Juden und Proselyten gewesen sein muß. Ob sich im einzelnen noch wird feststellen lassen, welche unter den Portraits dafür in Anspruch zu nehmen sind, das mag Gegenstand weiterer archäologischer und anthropologischer Untersuchungen sein.

Drittens. Aber auch darüber hinaus haben die Mumienbilder ihre Bedeutung für die anthropologische Geschichte des Judentums. Auch die Nichtjuden unter den Portraitierten sind von Interesse. Diese damalige ägyptische Bevölkerung hat ja ohne Zweifel durch Jahrhunderte hin blutsmäßig in das Judentum hineingewirkt. Sie war einer der Quellorte des Proselytentums und eines der Hauptobjekte des jahrhundertelangen Konnubiums von Juden und Nichtjuden, das in dieser Proselyten-Diaspora den Rassenbestand des Judentums geprägt hat.

Ein paar Einzelüberlegungen mögen dies zum Schluß beleuchten. Wir wissen noch nicht mit Sicherheit, woher der von den Anthropologen im modernen Judentum immer wieder aufgezeigte Anteil einer Negerrasse kommt. Wenn sich an diesen Bildern zeigt, worauf schon Hans Günther hingewiesen hat[1]), daß im damaligen Ägypten starke hamitische Einschläge sichtbar werden konnten, so ist damit eine eindeutige Einbruchstelle des Negerblutes in den Gesamtkörper des Judentums klargestellt[2]). Ob sich noch ausmachen läßt, daß die betreffende Mumie selbst Jude oder Proselyt war, ist demgegenüber eine sekundäre Frage. — Oder: daß die Zahl der echten Semitenköpfe erheblich ist, wird bei der nahen Nachbarschaft der arabischen Halbinsel und den Jahrtausende alten[3]) Karawanenwegen zur arabischen Halbinsel nicht wunder nehmen; eher könnte man über den sehr starken vorderasiatischen Einschlag überrascht sein. Man wird sich vielleicht sogar hüten müssen, etwa kurzerhand diese Vertreter des „krummnasigen" Rassentypes samt und sonders als „Juden" anzusprechen. Es zeigt sich offenbar ganz allgemein, wie stark dieser Rassetyp von Kleinasien her im östlichen Mittelmeerbecken in der hellenistisch-römischen Zeit sich ausgebreitet hat.

Ergänzungsweise mag, eben in diesem Zusammenhang, noch auf eine andere Gruppe hellenistisch-ägyptischer Denkmäler verwiesen werden, die gleichfalls verdienen, unter den Gesichtspunkten unseres Themas erneut genau untersucht zu werden: die alexandrinischen Terrakotta-Köpfe, wie sie etwa die Sammlungen Sieglin (Stuttgart) oder Fouquet aufweisen[4]). Schon der Herausgeber der ersteren,

---

[1]) Rassenkunde des jüdischen Volkes[2] (1930), S. 92, Abb. 120. Auch in Abb. 68 f., 75 ff. sind dort schon einige der Mumienbilder wiedergegeben, jedoch ohne daß die Frage nach ihrem unmittelbaren Verhältnis zum hellenistisch-römischen Judentum gestellt wäre. Vgl. auch die Abbildung Sch. brf., zweite Reihe von oben, drittes Bild von rechts.

[2]) Woher es kommt, daß die spaniolischen Sepharden einen stärkeren Einschlag von Negerblut zu haben scheinen als die aschkenasischen Ostjuden, vgl. Gerhard Kittel, Die historischen Voraussetzungen, S. 38 f.

[3]) Vgl. die sensationellen, in ihrer Bedeutung noch kaum abzuschätzenden Entdeckungen von H. A. Winkler, Völker und Völkerbewegungen im alten Ägypten (1937).

[4]) J. Vogt, Die Terrakotten der griechisch-ägyptischen Sammlung Ernst v. Sieglin (1924), bes. Tfl. 66, 68, 69; P. Perdrizet, Les terres cuites Grecques d'Egypte de la collection Fouquet, II (1921), Tfl. CIX (2. Reihe von unten rechts = Nr. 463); Tfl. CXII (2. Reihe von unten links = Nr. 465); Tfl. CXVIII (unten links = Nr. 469). Vgl. die beiden Abbildungen Sch. brf., zweite Reihe von oben, ganz links. Der zweite Kopf von links ist der als „Knidios" bezeichnete.

Joseph Vogt, hat darauf hingewiesen, daß einige von ihnen Juden oder dem jüdischen Typus entsprechende Menschen darstellen könnten. Einer von ihnen ist ein urkundlicher Beleg für die soeben aufgestellte Erinnerung, daß aus Kleinasien vorderasiatische Typen nach Ägypten herübergewirkt haben. Es ist die Figur eines in Nasenbildung und Hinterkopf überaus charakteristischen „vorderasiatisch-armenoiden" Mannes, der durch die am Rücken eingekratzte Inschrift als „Knidios" markiert ist, der also aus der südwest-kleinasiatischen Stadt Knidos stammt.

*

So bleiben noch eine Fülle von Fragen und Aufgaben. Es wird deutlich geworden sein, wie sie der Gemeinschaftsarbeit warten, die allein imstande ist, das Bild nach allen Seiten hin scharf, klar und für die Gegenwart fruchtbar werden zu lassen.

Die ältesten Judenkarikaturen

Die „Trierer Terrakotten"

Von

Gerhard Kittel

I.

Das Rheinische Landesmuseum in Trier[1]) besitzt eine größere Anzahl von krummnasigen, teilweise stark karikierten Terrakotten, aus Trierer Töpfereien des Dritten und Vierten Jahrhunderts stammend. Es handelt sich im wesentlichen um folgende Stücke (wobei die Aufzählung keinen Anspruch auf Vollständigkeit macht)[2]):

St 14746: Ausgegossene Hälfte einer Terrakottaform. Rund gebogene Nase. 13,7 cm. Abb.: Tr. Z. 11, 1936, S. 224; Sch.brf. drittes Bild von links.

B 733: Kopf, am Hals abgebrochen. Scharf gebogene Nase. Abb.: Tr. Z. 1931, S. 122; Sch.brf., drittes Bild von rechts.

GF 545: Flachstirniger Kopf, mit zwei Löchern am Hinterkopf zum Aufhängen. Stark gekrümmte Nase. Abb.: Tr. Z. 1931, S. 122; Sch.brf. zweites Bild von rechts.

12,523: Kopf mit Loch im Hinterkopf zum Aufhängen. Rund gebogene Nase. Abb.: Tr. Z. 1931, S. 122; Sch.brf. erstes Bild von rechts.

4942: Kopf mit fratzenhaftem Gesicht, Loch im Hinterkopf zum Aufhängen. Scharfe Hakennase.

08,931a: Flachstirniger Kopf. Stark gekrümmte Nase. 10 cm. Abb.: Tr. Z. 1931, S. 122; Sch.brf. viertes Bild von links.

ST 8169: Kopf. Knollennase. 5,4 cm.

PM 514: Fratzenhafte Figur mit Spuren von Glasur. Rechter Arm greift nach dem Ohr. Linker Arm und Körper abgebrochen. 9 cm.

3534: Verfratztes männliches Gesicht. Runde Knollennase. 9 cm.

PM 918: Kopf. Am Nacken Ansatz eines Buckels; Körper abgebrochen. Loch zum Aufhängen. Gebogene Nase.

20458: Verwachsener Tänzer mit zwei Phallen, nach vorn und nach hinten gerichtet. Beide Phallen fortgebrochen. Kopf zum Aufhängen gelocht. 19 cm.

ST 14991: Kerzenhalter in Gestalt einer männlichen Statuette. Alter Mann, die linke Hand vor der Brust, die rechte den Kerzenhalter haltend. Senkrecht herunterführender Phallus zwischen den Beinen. Warzen im Gesicht. Scharf gebogene Nase. 15 cm. Abb.: Tr. Z. 11, 1936, S. 223.

ST 14750: Männliche Gestalt, mit weit abstehenden Ohren, nach rechts hockend. Phallus auf dem Kopf. Das Gesäß verlängert sich nach links zu einem großen Phallus, den die linke Hand festhält. Die rechte Hand greift nach dem Ohr. 15,7 cm.

---

[1]) Der Verwaltung des Trierer Rheinischen Landesmuseums, insbesondere den Herren Siegfried Loeschcke und Harald Koethe, danke ich für vielfache freundliche Auskünfte.

[2]) Abkürzungen: Tr. Z. = Trierer Zeitschrift. — Tr. Z. 1931 = A. Altmann, Das früheste Vorkommen der Juden in Deutschland, die Juden im Römischen Trier, Trierer Zeitschrift 6, 1931, S. 104—125. — Vorberg = Gaston Vorberg, Glossarium Eroticum (1932). — Sch.brf. = Schulungsbrief der NSDAP., VI. Jg., 1939, 6. Folge, Bildseite 3: die Bilder der dritten Reihe von oben. — Hefele = C. J. von Hefele, Conciliengeschichte² (1873 ff.)

PM 1499: Männliche Gestalt, nach rechts hockend. Höcker auf Brust und Rücken. Nach links verlängert sich das Gesäß zu einem großen Phallus, der fortgebrochen ist. Loch im Hinterkopf zum Aufhängen. Hakennase zum Teil abgebrochen. 15 cm. Abb.: Vorberg, S. 496.

16010: Bartloser männlicher Kopf mit als Phallus hochgezogenem Hinterkopf. Stark durchfurchte Wangen; große, fast flügelartige Ohren. Nase stark verstümmelt. 10 cm. Abb.: Vorberg, S. 494.

RC 38,23: Obszöne Gruppe eines hakennasigen Mannes mit einer Frau. 22 cm. Weiteres darüber im folgenden. Abb.: Vorberg, S. 497.

Auch einige in Trier gefundene Bronzen müssen möglicherweise in denselben Zusammenhang gestellt werden[1]):

31,354: Kahler Schädel mit Warze und gebogener Nase (gefunden in Trier oder Umgebung; Original heute in Donaueschingen).

RD 38,11: Schädel mit gebogener Nase und Phallus über der Stirn.

RD 38,12: Bronzekopf mit zwei Gesichtern, nach beiden Seiten blickend; beidemal stark gebogene Nase. Abb.: Sch.brf. erstes und zweites Bild von links.

Weiter sind möglicherweise mehrere Trierer Gesichtsausgüsse mit zu berücksichtigen. Dieselben wirken an und für sich nicht karikaturistisch, haben aber ebenfalls teilweise gebogene Nasen.

14,162: Gesichtsausguß einer bemalten Henkelkanne. Öffnung oben am Kopf. Weißer Farbüberzug, Mund und Ohren gelbbraun, Augen und Stirnfalten dunkelbraun, um den Hals ein gelbbrauner Kranz, am Hinterkopf dicker Haarschopf, darunter Henkelabbruch. Leicht gebogene Nase. 10,4 cm.

19,621a: Ähnlicher Kopf. Schwarze Augenbrauen und Bart. Leicht gebogene Nase.

G 529: Ähnlicher Kopf. Ohren etwas abstehend. Nur noch geringe Reste der Bemalung. Leicht gebogene Nase.

09,674: Vollständig erhaltener Krug, ähnlich den vorigen drei Torsostücken. Bemalter schwarzhaariger Frauenkopf mit grader Nase. Am Ende des oberen Kannenbauches eine — noch unerklärte — Inschrift: „CUNO MAPA", deren Abschluß ein wandelnder Phallus bildet. Vgl. Trierer Jahresbericht 13, 1923, S. 54, Tfl. IX A 1; Tr. Z. 3, 1928, S. 79, Tfl. VII 6.

Es wäre nachzuprüfen, wieweit sich in anderen Rheinischen Museen ähnliche, aus dem germanischen Grenzgebiet stammende Stücke finden. Max Silber, Salzburg, danke ich folgende Hinweise:

Museum in Luxemburg: Karikaturistischer Kopf aus rotem Ton. 6 cm. Fundort: Dalheim.

Rheinisches Landesmuseum, Bonn: Inv.-Nr. 15752 (Lehner, Führer I, S. 68): Oberkörper einer phallischen Groteskfigur mit schiefer Buckelnase. Warze auf der Stirn. Roter Ton mit weißem Überzug. 10,3 cm. Fundort: Bonn.

Peter Gößler, Tübingen, erinnert mich an gewisse auf Lampen reitende Groteskfiguren krummnasiger Männer; Beispiel:

Rheinisches Landesmuseum, Bonn: Nr. A 63 und Nr. 889. 7,1:6 cm; 7,3:6,6 cm. Fundort: Wüstenrode und Bonn.

Siegfried Loeschcke verweist auf eine andere Gruppe: die der hakennasigen Gesichtsurnen; hervorragendstes Beispiel:

Altertumsmuseum der Stadt Mainz: Fundort: Steinbruch der Portland-Zement-Fabrik Heidelberg bei Weisenau. Abb.: Mainzer Zeitschrift 7, 1921, S. 49, Tfl. VI 1, 2.

---

[1]) Der von E. Gose in Tr. Z. 8 (1933), S. 67 f., behandelte bronzene Grotesktänzer oder Tellerträger G 44 (Abb.: ebd., Abb. 2; Vorberg, S. 573) scheint mir nicht unmittelbar zu unserer Gruppe zu gehören, vielmehr ausgesprochener Sklaventyp zu sein.



2.

Es versteht sich von selbst, daß vorschnelle Schlüsse vermieden werden müssen, als ob jede Abbildung eines krummnasigen Menschen nur einen Juden meinen könne. Einmal ist Krummnasigkeit oft allgemeiner Karikaturentypus des Ordinären, z. B. des Sklavenkopfes, wie dies an mancherlei Stücken aus Ägypten, Kleinasien, Griechenland, Pompeji belegt ist. Beispiele:

Ägypten: vgl. P. Perdrizet, Les Terres cuites Grecques d'Egypte de la Collection Fouquet II (1921), Tfl. CIX f.
Kleinasien: Berliner Antiquarium 6335; 7597,35; Abb.: R. Kekulé von Stradonitz, Die antiken Terrakotten III 2 (1903), S. 442,2; 444,11.
Griechenland: Landesmuseum Karlsruhe Nr. B 2657/58 (athenische Karikaturenköpfe).
Pompeji: vgl. Kekulé von Stradonitz, a. a. O. I (1880), Tfl. XXXVI.
Herkunft unbekannt: Die aus der Sammlung Adolf Furtwängler stammenden Köpfe des Liebighauses, Frankfurt a. M. Nr. 568, 570, 571.

Vor allem ist keineswegs von vornherein gesagt, ob mit solchen krummnasigen Köpfen speziell Juden dargestellt sein sollen oder ob es sich allgemein um Angehörige der vorderasiatischen Rasse handelt, um Syrer und Kleinasiaten, die mit Judentum nichts zu tun haben brauchen; denn diese letzteren sind selbstverständlich weithin durch dieselbe krumme Nase — eben des vorderasiatisch-armenoiden Rassetypus — charakterisiert gewesen. So kennen wir z. B. eine für unser Empfinden vollkommen „jüdisch" aussehende alexandrinische Terrakotte mit der Aufschrift „Rhodion Knidios", also auf Knidos in Kleinasien weisend[1]): schwerlich wird je mit Sicherheit entschieden werden können, ob der Dargestellte Jude war oder nicht — wenn auch feststeht, daß er einen Rassetypus darstellt, dem viele Juden angehörten. Natürlich steht auch nichts im Weg, zu vermuten, daß Sklaven und Gesindel und Groteskfiguren deshalb gern krummnasig abgebildet wurden, weil es viele aus Syrien und Kleinasien stammende Sklaven gab. Man braucht nur an den Spott des Martial und des Juvenal zu denken, um zu wissen, wieviel Sklaven- und Dirnentum von dort in das Imperium eingeströmt war[2]). So scheint es denn nicht verwunderlich, wenn in bezug auf die Trierer Stücke schon im Kreis der jüdischen Beurteiler zwei völlig entgegengesetzte Urteile sich gegenüberstehen: einerseits der Trierer Rabbiner Altmann: „Die Stücke stellen nämlich ganz unzweideutig Karikaturen auf Juden dar[3])"; anderseits das jüdische Sammelwerk „Germania Judaica": „Völlig unbeweisbar ist die Behauptung [Altmanns], ... daß die in Trier gefundenen Karikaturen unbedingt jüdische Gesichter darstellen, es können ebensogut Syrier sein[4])."

Freilich ist, selbst wenn das letztere Urteil richtig wäre, die Bedeutung der ganzen Gruppe für die Geschichte der Judenfrage keineswegs abgetan. Denn auch dann steht auf alle Fälle fest: derjenige Rassetypus — der vorderasiatisch-armenoide —, welcher einem Großteil des im Abendland verbrei-

[1]) Abb.: J. Vogt, Die Terrakotten der Griechisch-Ägyptischen Sammlung Ernst von Sieglin (1924), Tfl. 68.
[2]) Vgl. z. B. Martial (gest. etwa 102 n. Chr.) 10, 76; Juvenal (gest. 140 n. Chr.) 3,62 ff., 83 ff.
[3]) Tr. Z. 1931, S. 121 f.
[4]) Germania Judaica, im Auftrag der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums ... hsgg. von I. Elbogen, A. Freimann, H. Tykocinski, 1934, S. 380 Anm. 13.

teten jüdischen Rassengemisches das äußere Gepräge gab, war allenthalben, in Griechenland wie in Italien wie an der germanischen Grenze, als Typus des Ordinären, Verächtlichen, Verspottenswerten angesehen. Ob und inwieweit man in Trier aber nun wirklich im speziellen Juden selbst meinte, das kann allein durch bestimmte weitere Feststellungen und Erwägungen entschieden werden, die die Trierer Terrakotten in den größeren Rahmen des damaligen Verhältnisses Juden-Nichtjuden hineinstellen.

3.

Zu allererst ist die Frage zu klären, ob denn überhaupt im Umkreis der Trierer römischen Töpfereien Juden Gegenstand karikaturistischer Darstellung gewesen sein können, mit anderen Worten: ob es im Dritten und Vierten Jahrhundert in Trier Juden gegeben hat. Darauf kann eine rasche und bestimmte Antwort erteilt werden: das Vorhandensein von Juden in Gallien und an der germanischen Grenze steht für die Zeit der Terrakotten fest.

Für Köln haben wir aus den Jahren 321 und 331 durch die Nachricht Theodos. Lib. XVI 8, 3/4[1]) einen unbedingt festen, dazu örtlich genau fixierbaren Anhaltspunkt. Dort hat es in jenen Jahrzehnten eine Judenschaft, ja, eine seit längerer Zeit konsolidierte Judengemeinde mit den Ämtern von „hiereis“, „archisynagogen“ und „patres synagogarum“ gegeben. Am Ende des Vierten Jahrhunderts haben wir dann bei Hieronymus den Hinweis auf Juden, die in Belgien, am Niederrhein und sogar in Britannien sitzen[2]). In Trier selbst ist außer den Terrakotten die Anwesenheit von Juden in der Römischen Zeit durch eine dem Vierten Jahrhundert angehörige Lampe mit siebenarmigem Leuchter gesichert (ST 2105; Abb.: Tr. Z. 1931, S. 114)[3]). Die genannten Nachrichten zeigen, wie wenig isoliert und zufällig dieser Lampenfund gesehen werden darf: gab es am Niederrhein und in Britannien Juden — und seien es auch nur vereinzelte gewesen — und gab es eine Judengemeinde in Köln, so muß für Trier, die wichtigste römische Stadt jenseits der Alpen, doppelt Ähnliches geschlossen werden.

Somit kann diese allgemeine Voraussetzung und Möglichkeit von Judenkarikaturen aus den Trierer Töpfereien des Dritten und des Vierten Jahrhunderts ohne weiteres zugestanden werden.

4.

Bei einer Überschau über unsere Gruppe fällt auf, daß eine Anzahl der Trierer Karikaturen mit stark phallischer Betonung dargestellt sind: so der Kerzenhalter ST 14991; die hockenden, knickebeinigen Gestalten ST 14750 und PM 1499; der verwachsene Tänzer 20458; der Phalluskopf 16010; die Bronze RD

[1]) Ed. Th. Mommsen — P. M. Meyer (1905), p. 887.

[2]) Hieron. Comm. in Jes. XVIII zu 66,20 (Migne, Patrol. Graec. 24, p. 698).

[3]) Die Tr. Z. 1931, S. 119, ausgesprochene Hypothese einer jüdischen Grabstätte oder Katakombe am Hauptmarkt von Trier ist abwegig und unsinnig, wie schon S. Loeschcke festgestellt hat (Zeitschr. des Rhein. Vereins für Denkmalpflege und Heimatschutz 29, 1936, S. 113 Anm. 3).



38, 11; vor allem die Gruppe RC 38, 23. Die Köpfe mindestens der Mehrzahl dieser Stücke gehören offenkundig demselben Typus an wie unsre anderen Karikaturenköpfe.

In Wirklichkeit aber ist die Zahl dieser im Zusammenhang mit krummnasigen Karikaturen stehenden phallischen Stücke noch größer gewesen, als jetzt scheint. Denn erstens gibt es unter den Trierer Terrakotten phallische Körper und obszöne Gruppen, die keine Köpfe mehr oder nur noch Bruchstücke derselben haben; etwa:

1911: Phallische Figur; Kopf, Beine, Phallus abgebrochen.

PM 4165: Sitzende Figur mit langem Phallus zwischen den Beinen, Kopf abgebrochen. 14 cm. Abb.: Vorberg, S. 263.

12,263: Schreitende Figur mit herabhängendem Phallus; Oberkörper über den Hüften abgebrochen. 12,5 cm. Abb.: Vorberg, S. 495.

4076: Analkoitus; Köpfe abgebrochen oder verstümmelt. 13 cm. Abb.: Vorberg, S. 625.

PM 931: Symplegma; Köpfe abgebrochen. 10 cm. Abb.: Vorberg, S. 623.

PM 12,558: Frauenkörper mit Phallus zwischen den Brüsten. 6,5 cm. Näheres im folgenden. Abb.: Vorberg, S. 485.

Nun hat es zwar selbstverständlich in Trier wie überall auch sonstige phallische Darstellungen gegeben, die mit den krummnasigen Figuren nichts zu tun zu haben brauchten[1]); aber das hebt die Wahrscheinlichkeit nicht auf, daß die eine und andere der kopflosen Gestalten sehr wohl ursprünglich einen Kopf des Krummnasen-Typus gehabt haben kann und demgemäß unsrer Gruppe zuzurechnen wäre.

Zweitens aber gilt dasselbe auch umgekehrt. Viele der charakteristischsten Köpfe haben heute keine Körper mehr, haben aber ursprünglich solche gehabt. Es steht nicht das geringste im Wege, zu vermuten, daß wiederum mindestens ein Teil dieser Körper phallisch war. So erinnert der Kopf PM 918 durch den Buckelansatz an der Abbruchstelle deutlich an die beiden phallischen Figuren ST 14991 und PM 1499. Auch tragen mehrere der nur als Kopf erhaltenen Stücke Löcher am Hinterkopf, waren also ursprünglich zum Aufhängen bestimmt: so GF 545; 12,523; 4942; dasselbe Aufhängeloch aber findet sich auch bei den phallischen Ganzfiguren 20458; PM 1499; 13658. Siegfried Loeschcke wies mich weiter auf die schon genannten Gesichtsausgüsse mit krummnasigen Gesichtern: 14,162; 19,621a; G 529. Wenn auf der vollständig erhaltenen Kanne 09,674 neben der nicht deutbaren, aber wahrscheinlich obszönen Inschrift ein Phallus aufgemalt war, so ist nichts im Wege, daß auch jene anderen Kannen der krummnasigen Köpfe ursprünglich phallische Embleme oder obszöne Inschriften getragen haben können.

Ein besonders ausgeprägtes phallisches Stück ist die obszöne Gruppe RC 38,23: Nackter Mann mit zwei Phallen (vorwärts und rückwärts) und nackte Frau. Der Mann hat eine ausgeprägte Hakennase, gehört also in unsre Gesamtgruppe. Der Kopf der Frau ist nicht erhalten. Es läßt sich also nichts darüber aussagen, ob sie semitisch-orientalischer bzw. vorderasiatischer Rasse war; im Gegenteil: es ist, soviel ich sehen kann, unter den Karikaturen nicht ein einziges weibliches Bild gefunden worden, das mit krummer Nase auch nur entfernt den Köpfen des uns

[1]) So die Gruppe 13658 (Vorberg, S. 262); die Rundscheiben 1231 und 11,49 (Vorberg, S. 656, 658) u. a.

beschäftigenden Typus entspräche. In der Tat ist es im Blick auf gewisse, gleich zu besprechende Zusammenhänge viel eher wahrscheinlich, daß die geschlechtliche Vermischung des Orientalen mit der Nichtorientalin gegeißelt werden sollte. Was die Darstellung RC 38,23 selbst anlangt, so ist sie offenbar bewußt als Ausdruck starker Wollust und Schamlosigkeit des abgebildeten Paares gestaltet; das zeigt nicht nur die Verdoppelung des Phallus, sondern auch die Art, wie beide, Mann und Frau, sich gegenseitig an der Schulter bzw. am Leib umfassen.

Siegfried Loeschcke weist noch auf ein weiteres Stück hin, das er mit Recht in denselben Zusammenhang: „Schamlose Frau" einordnet. PM 12,558: eine nackte Frau, von der nur der Oberkörper erhalten ist, die mit ihren beiden Händen einen mächtigen Phallus zwischen beide Brüste preßt. Auch hier ist über den Kopf der Frau, da derselbe abgebrochen ist, nichts zu sagen, wohl aber, wie sich sogleich zeigen wird, über den Phallus.

Es läßt sich, eben weil so viele Stücke nur Torso — entweder eines Kopfes oder eines Körpers — sind, nicht mehr feststellen, welchen Gesamtanteil die phallischen Darstellungen an der Gesamtgruppe hatten. Daß er nicht unerheblich war, dürfte sicher sein. Gewiß bleibt, wie schon hervorgehoben, unbestreitbar und unbestritten, daß es überall (und so auch in Trier) massenhaft phallische Bilder ohne jede Beziehung zu irgendeiner Krummnasigkeit gab; natürlich kommt gelegentlich auch sonst Überschneidung von phallischem Charakter und Krummnasigkeit vor, eben weil letztere zugleich Symbol einer ordinären oder lächerlichen Art war[1]). Aber damit wird diejenige Tatsache nicht aufgehoben, die uns beschäftigt und die der Erklärung bedarf: daß hier in Trier in einer in diesem Ausmaß sonst doch wohl kaum wahrnehmbaren Weise Krummnasigkeit und phallischer Charakter sich überschneiden. Dies aber bedeutet, daß — mindestens teilweise — der Witz des eine krummnasige Gestalt darstellenden Karikaturisten nicht Vorderasiaten im allgemeinen karikierte, sondern solche Vorderasiaten, für die in irgendeiner Weise das phallische Moment das bezeichnende und das den Widerspruch, Spott und Haß anreizende war.

5.

Noch eine weitere Feststellung ist an dem Stück RC 38,23 (Gruppe Mann und Frau) zu machen. Rabbiner Altmann kleidete sie in die Worte: „Die Zirkumzision mit allen ihren deutlichen und unzweifelhaften jüd. Merkmalen" (Tr. Z. 1931, S. 123, Anm. 124).

Bei den meisten phallischen Darstellungen ist, da entweder der Phallus ganz oder an der Spitze abgebrochen oder aber nur roh ausgeführt ist, über Beschneidung oder Unbeschnittenheit nichts auszumachen. Auch bei dem vorderen Phallus der Gruppe RC 38,23 ist das Bild nicht so scharf, daß Schlüsse erlaubt wären. Anders bei dem rückwärtigen Phallus, auf den offenbar Altmanns Urteil geht. Sein — als des Rabbiners — Sachverständnis ist nicht wohl in Zweifel zu ziehen; wir räumen ihm deshalb die erste Stelle ein. Es wird zweitens dadurch gestützt,

[1]) Vgl. etwa Kekulé von Stradonitz, a. a. O., I, Tfl. XXXVI, wo zwei phallische krummnasige Sklaven auf pompejanischen Terrakotten abgebildet sind.

daß auch mehrere von mir befragte anatomische Kollegen gleichfalls an diesem Stück den Charakter der Beschnittenheit, einschl. der Beschneidungsnarbe wahrnehmbar fanden, z. T. mit großer Bestimmtheit. Das Charakteristische ist eine zweifache Furche unterhalb der Eichel: die zweite Furche ist die Beschneidungsnarbe. Genau dasselbe findet sich an zwei weiteren — und zwar ebenfalls Trierer! — Stücken: PM 12,558 (Schamloses Weib) und 16010 (Phalluskopf). Beide haben, ganz deutlich erkennbar und betont herausgearbeitet, denselben zweifurchigen, das heißt aber, beschnittenen Phallus. Diese Besonderheit wird mir drittens auf meine Anfrage von Hans Herter, Bonn, bestätigt, dem Verfasser des großen, ein enormes Material verarbeitenden Artikels „Phallos", in: Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft[1]): auch ihm sei außer diesen drei Trierer Stücken „nichts wirklich Analoges" bekannt; auch er sei auf Grund dieses Befundes der Meinung, daß man in diesen drei Fällen tatsächlich an Beschneidung zu denken habe. Das wird viertens durch die noch erhaltene Bemalung des Stückes RC 38,23 bekräftigt. Backenbart und Augen des Mannes sind schwarz, Lippen, Ende der beiden Phallen, unterer Sockelrand rot aufgemalt. Auch Altmann hat dies schon als „starke Betonung und groteske Aufdringlichkeit" „sehr deutlicher jüdischer Kennzeichen" empfunden. Der Karikaturist will doch wohl mit dieser Bemalung das ihm an der Gruppe Charakteristische herausheben: an der Stelle der — ohne Vorhaut — rot bemalten Eichel sitzt für ihn ein Kern- und Zielpunkt der Karikatur, eine Pointe des Witzes. Dem allem gegenüber muß fünftens die oben zitierte Ablehnung seitens der „Germania Judaica" als völlig gegenstandslos bezeichnet werden, und zwar um so mehr, als die Verfasser offenbar diese drei allein entscheidenden Stücke überhaupt nicht kannten, jedenfalls über den durch die Stücke gegebenen Tatbestand sich nicht äußern.

Beschnittenheit und Jüdischsein aber ist identisch. Wir wissen aus zahllosen Äußerungen der zeitgenössischen Schriftsteller, daß sie einer der für den Abendländer jener Jahrhunderte an der Erscheinung des Juden charakteristischsten Züge war. Tacitus Hist. V, 5: an diesem unterscheidenden Merkmal sind sie gradezu kenntlich („circumcidere genitalia instituere, ut diversitate noscantur"). Horaz Sat. I, 9, 70. Martial Ep. IX, 94. Petronius Sat. 102: „Willst du uns nicht lieber auch beschneiden, damit man uns für Juden hält?" Juvenal Sat. XIV, 104: der Jude als Beschnittener. Apion bei Josephus C. Ap. II, 137: Spott über die Beschneidung. Rutil. Itiner. I, 387: „[gens] quae genitale caput propudiosa metit." Man kann schließen: wenn eine Terrakottenkarikatur die Beschnittenheit so betont darstellt, wie das in den drei Trierer Fällen geschieht, so ist sie Karikatur auf einen Juden.

Somit ergibt sich erstens: mindestens einige der im römischen Trier offenbar in erheblichen Mengen hergestellten krummnasigen Terrakotten sind als Judenkarikaturen hergestellt; diese Juden sind zweitens zumeist phallisch-wollüstig abgebildet, also: der sie verspottende Witz hängt mit diesem Symbol zusammen.

[1]) Band 19 (1938), S. 1681—1798.

Dabei kann es nun **drittens** sehr wohl sein, daß manche der Köpfe nach einem auch sonst — in Alexandria, Rom und anderwärts — verbreiteten Grotesktypus gebildet worden sind, der zunächst möglicherweise noch nicht spezifisch jüdisch, sondern allgemein syrisch-vorderasiatisch war. Das hebt aber nicht auf, daß diese selben Stücke in Trier, wie unser Ergebnis zeigt, offenbar weithin auf Juden spezialisiert und als Judenkarikaturen hergestellt wurden.

Ferner aber ist zu fragen, ob in der Zeit und Gegend des Römischen Trier irgendein besonderer Anlaß zur Herstellung solcher phallischer Karikaturen des wollüstigen Juden, zugleich auch der Verspottung der mit dem Juden sich abgebenden „schamlosen Frau", vorlag.

6.

Tatsächlich steht nun noch etwas Weiteres fest: daß nämlich als ein besonders aktueller Teil des Gesamtproblems Juden - Nichtjuden in **Westeuropa**, mindestens von 300 an, die **Frage der Mischehen und Mischkonkubinate** empfunden wurde. Das ist deutlich erkennbar schon bei der spanischen Synode von Elvira — um 300 —, die in ihren uns erhaltenen Canones die Judenfrage mehrfach erörtert und dabei im 19. Canon ausdrücklich die Heirat nichtjüdischer Mädchen mit Juden verbietet und mit Exkommunikation bestraft[1]). Noch durch das ganze Sechste Jahrhundert hin ist die spanisch-gallische Gesetzgebung bürgerlicher wie kirchlicher Provenienz voll der Erörterung dieser Frage. Um 500: die burgundische „Lex Gundobadi" verbietet jede jüdisch-nichtjüdische Mischehe[2]). 535, 538, 541, 589: Synoden von Orléans, Clermont, Toledo mit ebensolchen Bestimmungen, die bis zur Auflösung der bestehenden Ehen gehen[3]). Selbstverständlich wurde die Frage vor allem des Konkubinates beständig auch bei der anderen nach den nichtjüdischen Sklaven und Sklavinnen jüdischer Besitzer gestreift, mit der man sich gleichfalls zu beschäftigen hatte. 538, 541, 581, 589: Synoden von Orléans, Macon, Toledo; auf zweien von ihnen: Synoden von Orléans und Toledo, 541 und 589, ausdrückliches Verbot des Mißbrauchs der nichtjüdischen Sklavin als Konkubine des Juden[4]). 612: Gesetz des Westgotenkönigs Sisibut von Spanien: Verbot an alle Juden, nichtjüdische Sklaven zu halten[5]). Wenn zwischen Elvira und der „Lex Gundobadi" keine ausdrücklichen Erörterungen der Frage erhalten sind, so kann dies bei der Zufälligkeit der auf uns gekommenen Überlieferungen nichts an dem Schluß ändern, daß die Fragen in dem Zeitraum der Terrakotten in Westeuropa vorhanden waren.

Nun scheint es kein Zufall mehr, daß die Judenkarikaturen aus Trier vor allem den wollüstigen Juden, gelegentlich auch die sich ihm hingebende schamlose Frau, schildern. Sie behandeln damit ein akutes Thema. Vielleicht ist es nicht

---

[1]) Hefele, I, S. 162. Vgl. Canon 49 (S. 177 f.): Verbot der Segnung der Feldfrüchte durch Juden; Canon 50 (S. 178): Verbot der Tischgemeinschaft mit Juden; Canon 78 (S. 190 f.): Verbot des ehebrecherischen Verkehrs mit einer Jüdin.
[2]) Monum. Germ. Hist. Legum, III, p. 609.
[3]) Vgl. Hefele, II, S. 755 ff.; 761; 774 ff.; III, S. 48 ff.
[4]) Vgl. Hefele, II, S. 774 ff.; 780 ff.; III, S. 36 ff.; 48 ff.
[5]) Monum. Germ. Hist. Legum, I, 1, p. 418 ff.

zu kühn, jene Gruppe RC 38,23 die älteste Verspottung der Rassenschande zu nennen, die uns erhalten ist.

7.

Freilich bricht jetzt noch von einer ganz anderen Seite her eine Frage auf. Die Gruppe RC 38,23 ist vor 275 entstanden, also noch im heidnischen Trier. Die gesamte uns erhaltene Erörterung über Mischehen und Mischkonkubinate aber gehört der christlichen Zeit an. Sie ist, soweit wir sehen, aus dem religiösen Gegensatz Judentum - Christentum erwachsen.

Die uns bekannte heidnische Polemik gegen das Judentum, wie sie bei den römischen Schriftstellern ja wahrlich nicht eben sparsam vorliegt, enthält zwar zahllose Vorwürfe gegen die Juden, aber dieser Punkt, daß die Juden nichtjüdische Frauen zu mißbrauchen suchen, fehlt. Gelegentlich kommt wohl der Vorwurf der Sinnlichkeit vor; aber es ist höchst bezeichnend, in welchem Lichte z. B. Tacitus diesen sieht (Hist. V, 5): Obwohl die Juden sinnlich sind [„proiectissima ad libidinem gens"] und untereinander keinerlei Hemmung kennen [„inter se nihil illicitum"], enthalten sie sich des Umgangs mit nichtjüdischen Frauen [„alienarum concubitu abstinent"], — was ein Beweis für ihre Feindseligkeit gegen die anderen ist [„adversus omnes alios hostile odium"]! Die Situation des durchschnittlichen Menschen der ausgehenden Antike unserem Problem gegenüber scheint durch eine rabbinische Erzählung charakterisiert. Als Aqiba einst in Rom war, versuchten zwei schöne Frauen vergeblich, ihn zu verführen; als korrekter Ritualjude widersteht er nach der Erzählung der Versuchung, an den Nichtjüdinnen, die für ihn unrein sind, sich zu verunreinigen. Ein vornehmer Römer, der sich mit ihm darüber unterhält, faßt sein Urteil in die erstaunten Worte zusammen: „Sind die Frauen denn nicht schön? Sind sie nicht ebenso Menschen, wie du selbst? (Warum also verschmähst du sie?)" (Ab. de-R. Nathan 63, Schechter.)

Tatsächlich gab es auf römischem und hellenistischem Boden keinerlei Vorschrift — außer innerhalb des Judentums selbst mit seinem strikten Verbot jeder nichtproselytischen Mischehe[1]) —, die die Heirat und Vermischung eines Juden mit einer Nichtjüdin verboten hätte. Die Verbote beginnen erst in den christlichen Kreisen und mit der Christianisierung. Um 300: Synode von Elvira; 339: Gesetzgebung des Kaisers Konstantius, Verbot der Mischehe bei Todesstrafe (Cod. Just. I, 9,6). Diese christlichen Verbote ergeben sich einerseits aus dem religiösen Gegensatz, anderseits aus einer grundsätzlich neuen und anderen Auffassung vom Wesen der Ehe. Wie aber ist dann, wenn also die Polemik gegen die jüdisch-nichtjüdische Vermischung erst christlich ist, das Vorhandensein derselben Polemik in den der vorchristlichen Zeit angehörigen Terrakotten zu erklären?

Nun bestand freilich in den christlichen Kreisen schon vor der Zeit der offiziellen Einführung des Christentums als Staatsreligion jene grundsätzliche Ablehnung der

[1]) Vgl. meine Abhandlung: Das Konnubium mit Nichtjuden im antiken Judentum, in: Forschungen zur Judenfrage, II (1937), S. 30—62.

Vermischung mit den Juden — eben weil sie ja religiöse Motive hatte. Dem entspricht, daß die Beschlüsse der Synode von Elvira noch unter Diokletian oder unmittelbar nach ihm, jedenfalls noch vor dem Toleranzedikt des Galerius (311), gefaßt sind. Aber es versteht sich natürlich ebenfalls von selbst, daß es ein schlechthin absurder Gedanke sein würde, die obszönen Terrakotten aus solchen Kreisen abzuleiten. Sie sind, wenn unsre Deutung richtig ist, Ausdruck einer höchst säkularen Volksstimmung, bestimmt aber nicht der Stimmung frommer Kreise eines noch nicht staatlich anerkannten Christentums.

Dann bleibt nur eine andere Möglichkeit. Diese Terrakotten beweisen ein Doppeltes. Erstens, daß sexueller Umgang von Juden mit Nichtjüdinnen — oftmals gewiß Proselytinnen — nicht erst in dem Augenblick begann, in dem wir von Verboten hören, sondern daß es ihn längst vorher gegeben hatte. Dies ist auch ohnedem klar: wenn die Synode von Elvira um 300 eingreift, so tut sie es, um einen eingerissenen und offenbar schon lange und vielfach sich vollziehenden Prozeß und Mißbrauch zu treffen und zu beenden. Zweitens aber, und dies ist nun das Neue: daraus entstand, mindestens auf germanisch-gallischem Boden, ein Problem nicht erst im Augenblick der Christianisierung, sondern es war offenbar schon vorher ein solches vorhanden. Freilich nicht aus den Kreisen, aus denen unsre landläufige Kenntnis der judengegnerischen Strömungen der Spätantike stammt: über heidnische Polemik gegen die Juden wissen wir ja in ersterLinie durch die Zeugnisse der Schriftsteller und Literaten; soweit es unmittelbar volkstümliche Zeugnisse sind, stammen sie vor allem aus Alexandrien und aus Rom. Sie repräsentieren die hellenistisch-römischen Gesellschaftsschichten der ausgehenden Antike mit ihren weitgehenden eigenen Zersetzungserscheinungen; sie spiegeln in der Hauptsache das Urteil der Großstadtbevölkerung. Für sie sind Mischehe und Konkubinat in keiner Hinsicht ein Problem, das sie bewegt: weder unter moralischen noch unter rassischen Gesichtspunkten, weder ob es sich um Juden noch ob es sich um sonstwen handelt.

Aber vielleicht lernen wir, daß es auf anderem Boden auch noch andere Urteile gab. Und vielleicht ist es auch wieder kein Zufall, daß diese Urteile sich uns — wenn auch in überaus derber Form — grade dort spiegeln, wo die Welt des alternden Imperiums, die den Juden als ihren Begleiter mit sich brachte, auf eine Bevölkerung ungebrochenen Instinktes und noch jugendlicher Kraft stieß.

Sachverzeichnis

Personenverzeichnis

